# تطور الفكر الفلسفي من الفلسفة اليونانية إلى المعاصرة

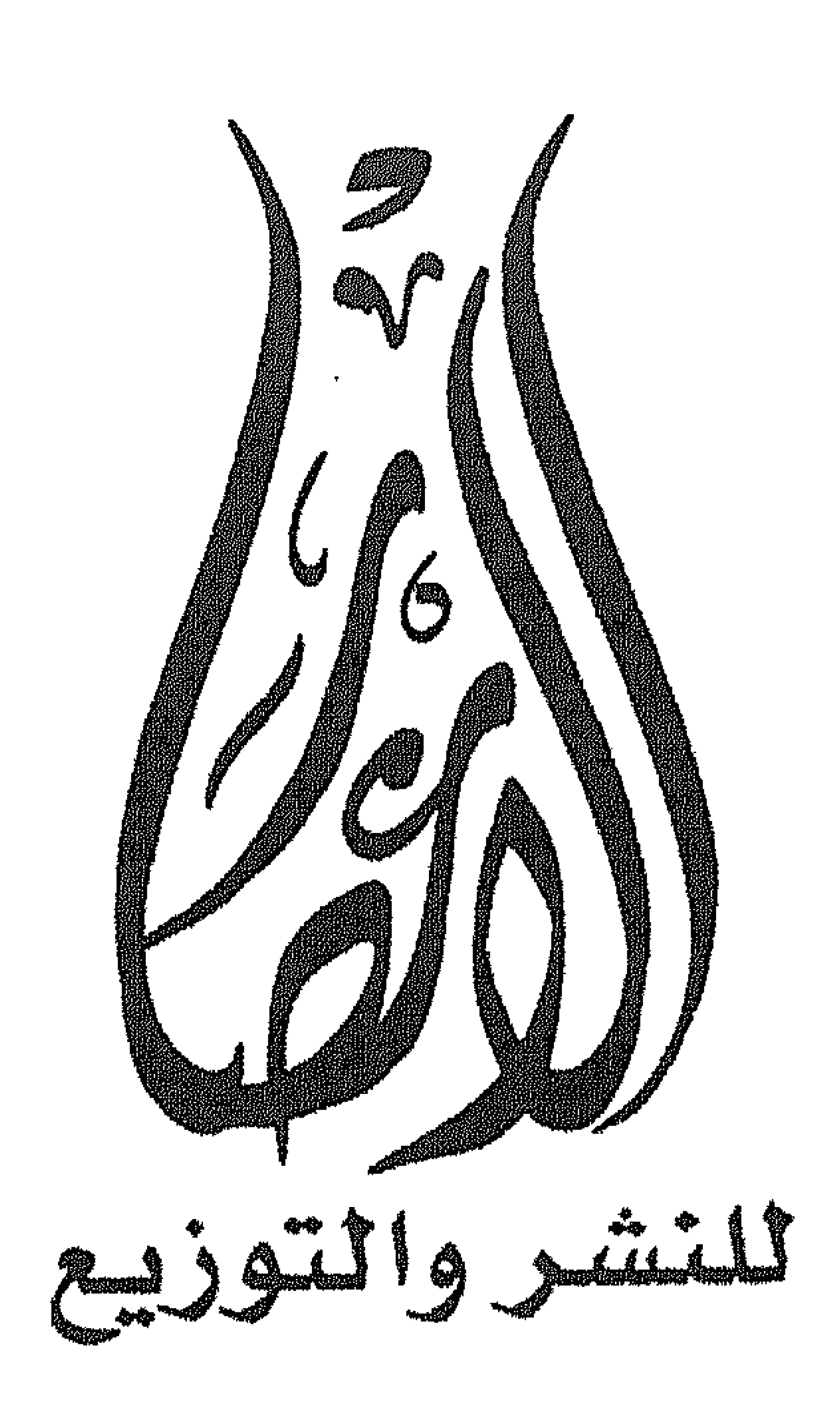
الأستاذ الدكتور

**عبد الله شمت المجيدل**

كلية التربية - جامعة دمشق



للنشر والتوزيع


للنشر والتوزيع


للنشر والتوزيع

# تطور الفكر الفلسفي

## من الفلسفة اليونانية

## إلى المعاصرة

# تطور الفكر الفلسفي

## من الفلسفة اليونانية

## إلى المعاصرة


الأستاذ الدكتور

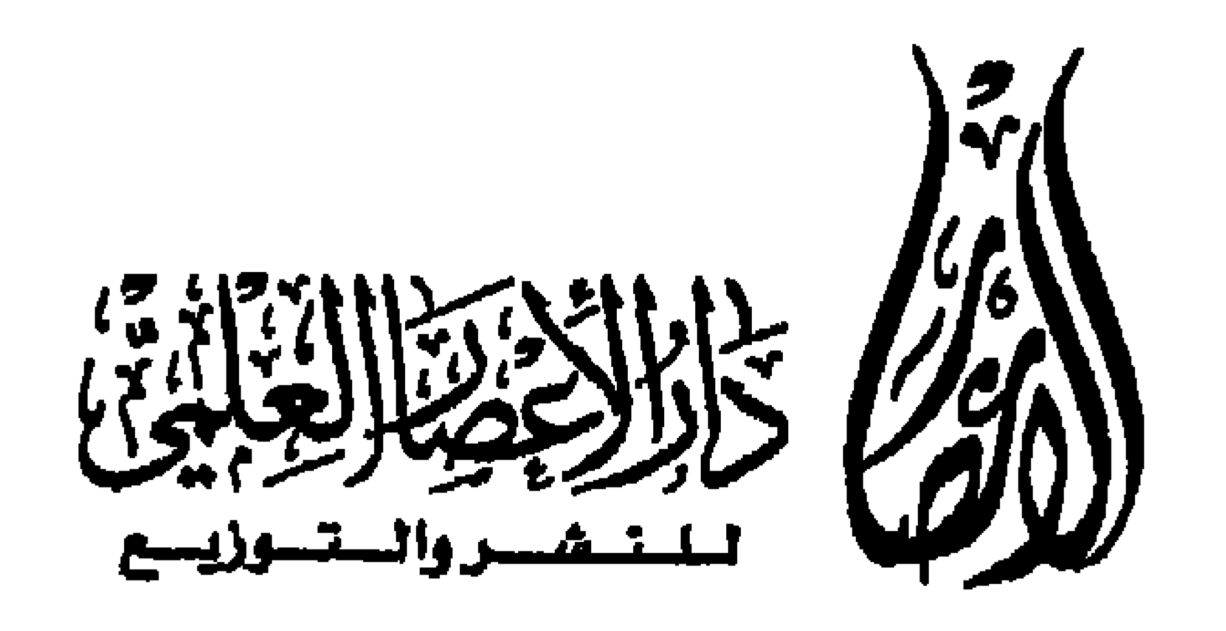
**عبد الله شمت المجيدل**

كلية التربية - جامعة دمشق



**الطبعة الأولى**

**2015م - 1436هـ**

**رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية (2014/4/1492)**

182

المجيدل، عبدالله شمت

تطور الفكر الفلسفي من الفلسفة اليونانية إلى المعاصرة/ عبدالله شمت المجيدل- عمان: دار الإعصار العلمي للنشر والتوزيع، 2014

(   ) ص

ر.أ.: 2014/4/1492

الواصفات: /الفلسفة اليونانية//الفلسفة الحديثة/

- يتحمل المؤلف كامل المسؤولية القانونية عن محتوى مصنفه ولا يعبر هذا المصنف عن رأي دائرة المكتبة الوطنية أو أي جهة حكومية أخرى.



**الطبعة العربية الأولى**

**2015م-1436هـ**




الأردن – عمان – وسط البلد – شارع الملك حسين – مجمع الفحيص التجاري

هاتف: +96264646208 فاكس: +96264646470

الأردن – عمان – شارع الحسين – شارع الكنيسة – مقابل كلية القدس

هاتف: +96265713906 فاكس: +96265713907

جوال: 00962 – 797896091

سوريا – دمشق – شارع الثورة – بناء الموصلي جانب حمام القيشاني الأثري

تلفون 00963 11 2331966 تلفاكس 00963 11 2331826

موبايل 00963 950566621

info@al-esar.com – www.al-esar.com




ISBN 978-9957-586-42-3 (ردمك)

# المحتويات

## الفصل الثالث

## الفلسفة السقراطية

| الموضوع | الصفحة |
|---|---|

## الفصل الرابع

## الفلسفة العربية الإسلامية

| الموضوع | الصفحة |
| --- | --- |


## الفصل الخامس

## الفلسفة الحديثة

| الموضوع | الصفحة |
| --- | --- |


## الفصل السادس

## الفلسفة المعاصرة

| الموضوع | الصفحة |
| --- | --- |

# المقدمــة

اتَّسمت المعرفة البشرية في طفولتها الأولى بالبساطة والعفوية، وانعدام القدرة على فهم الكون وظواهر العالم المحيط به، إلا أن احتكاك الإنسان مع البيئة وصراعه من أجل البقاء أثَّرا في تكوينه الفكري حتى أخذت تظهر لديه إرهاصات سعيٍ حثيث للمعرفة التي بدأت على صورة سحْرٍ ثم تجلَّت في فكرٍ أسطوري مهَّد الطريق لظهور بذور فكرٍ فلسفيٍّ بوصفه أحدَ أشكال معرفة الإنسان للعالم وموجوداته.

والفلسفةُ بصفتها واحداً من تجليات تلك المعرفة المنظَّمة، تشمل جملةً من الآراء والأفكار والتصورات المرتبطة بتطور الوجود والوعي، وهي حصيلة الفكر البشريّ المتعطش إلى بلوغ الحقيقة والرامي إلى الكمال، ومهما تكن تفاصيل نشأة الفلسفة وتطورها عبر التراكم التاريخي فهي تتجلى دائماً في جملة أفكار متسقة تتناول موضوع الإنسان والمجتمع والطبيعة والكون.

تتمثَّل أهمية تاريخ الفلسفة في كونه ملخَّصاً لقصَّة الإنسان وتطوره والعوامل المؤثِّرة فيه، فهذا التاريخ يُعنى بالآراء والأفكار والمذاهب ويبين صلاتها وتعاقبها عبر ملابسات الزمان والمكان، ويحملنا على الاكتفاء بالإشارات والتنبيهات ويفرض علينا ضرورة الاختصار والإيجاز جهد الإمكان، فهذه القبسات الخاطفة للفلاسفة ونظراتهم تكاد لا تتجاوز تحديد نظرة كل فيلسوف إلى تجربته الفلسفية.

ولما كان من الصعوبة حصر الفلاسفة وأفكارهم في كتاب واحد رأينا أن يتمَّ الاقتصار على أهمِّ الفلاسفة الذين كان لهم تأثير كبير في تاريخ الفكر الفلسفي.

وقد قسّم الكتاب إلى سبعة فصول:

الفصل الأول: يتناول مفهوم الفلسفة ومفهوم الفلسفة تاريخيا، وضرورات الفكر الفلسفي وماهية الفلسفة ودوافع دراسة الفلسفة ومنابعها.

الفصل الثاني: يتناول الفلسفة اليونانية القديمة، وبخاصة الفلسفة الفيثاغورية والفلسفة الهرقليطية والفلسفة الإيلية والفلسفة السوفسطائية.

الفصل الثالث: يتمحور حول الفلسفة بالمعنى العام، والفلسفة السقراطية والأفلاطونية وفلسفة أرسطو والفلسفة الأبيقورية والفلسفة الرواقية.

الفصل الرابع: يشتمل على الفلسفة العربية الإسلامية بدءاً من حركة الترجمة والنقل، والتركيز على فلسفة الكندي وابن سينا والغزّالي وابن رشد وابن خلدون.

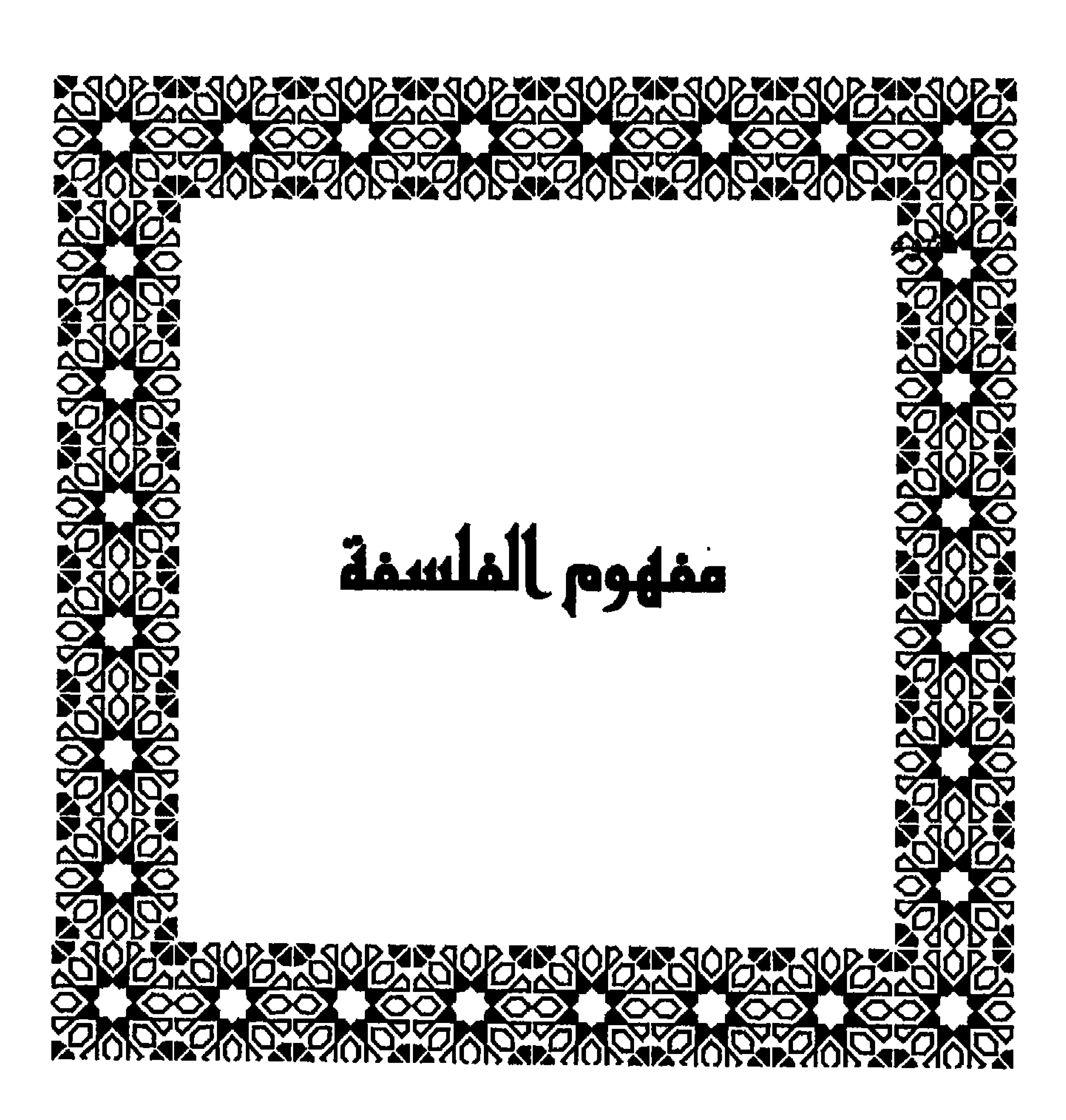
الفصل الخامس: يتحدث عن الفلسفة الأوربية في العصور الوسطى.

الفصل السادس: يبحث في الفلسفة الحديثة بدءاً من الفلسفة العقلية والتركيز على ديكارت وسبينوزا وليبنتز والمذهب التجريبي والفلسفة المثالية والفلسفة المادية.

الفصل السابع: يتمحور حول الفلسفة المعاصرة ولا سيما الفلسفة الوجودية والفلسفة البراجماتية والفلسفة البنيوية ومدرسة فرانكفورت.

ذُيِّلَ الكتاب بثبت بالمراجع العربية والإنكليزية وثبت بالمصطلحات العلمية.

# الفصل الأول



## مفهوم الفلسفة

# الفصل الأول
# مفهوم الفلسفة

يُعد هذا المفهوم من أكثر موضوعات الفلسفة صعوبة ومثاراً للجدل، ومن الطبيعي أن ينعكس غموض هذا المفهوم وتباين الآراء في ماهيته ومداه وشموله على محاولات تحديد هذا المفهوم والإحاطة بتخومه. هذا المفهوم الذي ما يزال عصياً على الاتفاق ومرد ذلك يمكن أن يعزى إلى عوامل كثيرة، فإذا أردنا أن نعرف الفلسفة بالعودة إلى موضوعها فسنجد بأن الفلسفة ليست مجموعة من المعارف، ولا يوجد فيها ما يمكن اعتباره مجموعة محددة من الحقائق أو «الوقائع الفلسفية» تظهر من خلال البحث الفلسفي، كما هي الحقائق العلمية التي تتلخص في قوانين تصح في كل زمان ومكان..

ما الفلسفة؟ يطرح هذا السؤال إشكالية على جانب كبير من الأهمية، إنها إشكالية الفلسفة برمتها من حيث الموضع والغاية والهدف، منذ نشأتها إلى يومنا هذا، وقد شغلت هذه الإشكالية حيزا واسعا من فكر الفلاسفة في مختلف العصور

فالفلسفة ليست مجموعة من المعارف، ولا تؤدي دراستها إلى تجميع عدد من الحقائق. ولا يوجد ما يمكن اعتباره مجموعة محددة من «الحقائق الفلسفية» تظهر من خلال البحث الفلسفي. على أن من المؤكد أن الفرد يستطيع اكتساب معلومات عن الفلسفة وعن التفلسف، ولكن هذا يختلف عن الاشتغال بالعمل الفلسفي نفسه.

والفلسفة، ليست فقط طريقة من طرق الحصول على المعرفة، أو طريقة من طرق البحث، تلك الطرق التي تستهدف الكشف عن حقائق جديدة. وهنا يكمن اختلاف الفلسفة عن العلم الذي يستهدف على الدوام تقليص وتضييق حدود المجهول.

والفلسفة ليست بالضرورة مجموعة من الطرق الفنية الخاصة، كالطريقة الإحصائية أو الطرق المتبعة في علم النفس التحليلي، التي تفتح آفاقاً جديدة بفوز العقل وانتصاره.

فإذا كانت الفلسفة على هذا الأساس ليست مجموعة من المعارف، كما أنها ليست أداة لاكتساب المعرفة، فما هي إذن؟ هل هي وظيفة من وظائق الخيال؟ أم هي عمل فني يؤدي إلى تلك التعبيرات المختلفة عن الأوهام والأهواء الذاتية؟ هل الفيلسوف شاعر أو ناثر؟ إننا لنجد في الحقيقة عنصراً من عناصر الإبداع الخيال في عمله، ولكنه يعنى أيضاً بالحقيقة والمعرفة، وبحقيقة الأشياء كما هي، عن عقل واتزان. فالفيلسوف أولاً وقبل كل شيء ليس فناناً، كما أنه ليس عالماً، فما هو؟ وما الذي ينتجه؟

الفلسفة طريقة من طرق النظر إلى المعرفة التي لدينا فعلاً. وهي تتضمن تنظيم وتفسير وتوضيح ونقد ما هو موجود بالفعل في ميدان المعرفة والخبرة، مادتها ما تتضمنه العلوم والفنون المختلفة والدين والأدب من معارف.

وبهذا يتسع موضوع دراسة الفلسفة ليشمل الخبرة الإنسانية كلها إذ أن معظم الدراسات الأخرى لها ميدان عنايتها الخاص بها. أما الفلسفة فليست متخصصة على هذه الصورة، إذ أنه لا يوجد مظهراً من مظاهر الكائنات الحية أو غير الحية، فوق سطح الأرض أو في الكون، طبيعياً أو غير طبيعي، يقع خارج ميدان الفلسفة واهتمامها، والتخصص الذي تتميز به الفلسفة ليس تخصصاً في ميدان المضمون، ولكنه تخصص في الهدف والطريقة، فالفلسفة طريقة خاصة للنظر إلى المعرفة والخبرة اللتين تمتلكهما بالفعل.

إن كلمة Philosophos اليونانية التي اختزلتها اللغة العربية في كلمة فيلسوف، كلمة مركبة من مقطعين: الأول Philo ومعناه المحب او المريد والثاني Sophos ومعناه الحكمة، وبذلك يكون اللفظ المركب معناه المحب للحكمة او

المريد لها، ومن ثم فهو الذي يطلبها كضالة منشودة.(محمد ثابت،1980، 77). ونلاحظ في هذا التعريف أن الفلسفة ليست الحكمة ذاتها ولكنها حب الحكمة. وبهذا لا يكون الفيلسوف هو ذلك الشخص الذي وصل وحقق وجمع، بقدر ما هو الشخص الذي يهتم ويتفرغ للوصول إلى مبتغاه. فإن تتفلسف هو أن تكتسب اتجاهاً، وروحاً، وعزماً أكثر من أن تحقق إنجازاً محكماً، فالفرد الجاهل الباحث عن الحكمة يكون أقرب إلى الفيلسوف منه إلى العالم القانع بمعرفته.

وكلمة «حب» في الفلسفة تتضمن أيضاً أن الفيلسوف ليس هو ذلك الفرد الذي يجلس في عزلة عن ذلك العالم الذي يتأمله. ولايعَد فيلسوفاً حقاً ذلك الذي ينقصه الشعور العميق والاشتراك الشخصي الواسع المدى في اكتشافه لأعمق أنواع التساؤل عن هذه الحياة.

وماذا عن الجزء الآخر من التعريف وهو «الحكمة» ؟ ما هو هذا الشيء الذي يحبه الفيلسوف؟ إن الحكمة والمعرفة ليستا شيئاً واحداً. فمن المعروف أن أحكم الناس ليسوا دائماً أولئك الذين يمتلكون أكبر مخزون من المعلومات أولئك الذين بلغوا أعلى المستويات الأكاديمية، فالحكمة تتضمن نضجاً في النظرة، وفكراً ثاقباً، وفهماً، وإدراكاً، مما لا تستطيع المعرفة وحدها أن تؤكد وجوده. فالحكمة التي يحبها الفيلسوف تتسم بالشمول، أي أن يتقن الرجل الحكيم النظرة الشاملة ليرى الحياة في كليتها. وتتسم باتساع النظرة في تقدير المغزى الحقيقي للأشياء. وكذلك بالبصيرة من خلال إدراك حقيقة الأشياء ومحاولة الكشف عن الفروض الأساسية التي تقوم عليها نظرتنا للعالم وللحياة. كما تتسم بالنظرة التأملية وليس المقصود هنا تصوفاً خيالياً بل بحث عن المفاهيم والمبادئ التي توضح وتفسر الخبرة الإنسانية في مداها الكلي، هي نظرة تأملية فلسفية عالية لا تقل مثلاً عن النظرة التأملية الدينية التقليدية عن عالم خلقه وأحسن توجيهه إله قادر على كل شيء.(فينكس، 1982، 30).

ومع ذلك فإن النظر الفلسفي امتد عبر العصور حتى شمل الخبرة الإنسانية كلها بحيث لم يبق من مظاهر الكائنات الحية أو غير الحية على الأرض أو في الكون، طبيعياً أو ما وراء الطبيعة خارج مبدأ الفلسفة واهتمامها. وإذا كانت الفلسفة تتميز عن غيرها من ميادين البحث فإن ذلك لا يعود إلى مضمونها بمقدار ما يرجع إلى أسلوبها الخاص في النظر إلى المعرفة والخبرة التي يمتلكها الناس.(ملكةسنقر،1986، 28) وهذا ما يجعل تعريف الفلسفة بالعودة إلى موضوعها أمراً في غاية الصعوبة. ويمكن أن نرصد بعض العوامل التي تجعل هذا التعريف صعباً.

1. اختلاف النظم والعلاقات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والدينية التي يتفاعل معها الفيلسوف وتسهم في تشكيل منهجه وفكره. لهذا فتعريف الفلسفة عند التيار المادي مثلاً يختلف عن تعريفها عند التيار المثالي.
2. اختلاف المدرسة التي ينتمي إليها الفيلسوف. ولا يقتصر ذلك على الاختلاف بين تيار وتيار، بل سنجد داخل التيار الواحد مدارس عدة ففي التيار المثالي نجد مدارس متعددة، تختلف في كثير من التفاصيل.
3. اختلاف ظروف العصر الذي يعيشه الفيلسوف. فالعصر اليوناني القديم له ثقافته ومنهجه الذي يختلف فيه عن ثقافة ومنهج عصرنا، ولهذا فالفيلسوف المثالي اليوناني يختلف عن الفيلسوف المثالي المعاصر.

وعلى هذا فإن من الثابت أن الفلسفة تتجلى دائماً في جملة أفكار متسقة تتناول موضوع الإنسان والمجتمع والطبيعة والكون وكل واقعة تمس الأنفس والآفاق.(العوا،1992، 4). فهي ضرب من التأمل المنظم يرتبط بالتجربة الذاتية لكل فرد من بني البشر متى كانت له المقدرة على ممارسة التأمل. فالفلاسفة يحاولون أن يعطوا من خبراتهم وتجاربهم، وبذلك يأتي بحثهم عن المعرفة، فلسفياً، متأثراً بعصرهم، ولا شك أن الفلسفة في كثير من الأحيان هي نتاج ظروف المجتمع ومدى تأثر الفيلسوف بها.

## مفهوم "الفلسفة" تاريخياً:

تاريخ الفلسفة هو تاريخ الفكر البشري برمته في إرهاصاته الأولى، وتبلوره ومعرفة العوامل التي أثرت فيه؛ فهي خلاصة الفكر الإنساني الباحث عن الكمال وإدراك الحقيقة وبلوغ كنهها، وهي سيرة أولئك الذين جاهدوا في البحث والاستقصاء لاستجلاء المحجوب من أسرار الوجود بما فيه الطبيعة والحياة والمجتمع.

والفلسفة، بصفتها تجلياً من تجليات الوعي، تشكل نسقاً من المفاهيم العامة عن العالم والإنسان؛ أي أنها علم القوانين العامة للوجود والتفكير الإنساني وعملية المعرفة. لكن هذا المعنى الواسع لمفهوم الفلسفة لم يظهر دفعة واحدة وكاملاً، بل مرّ في تاريخه الطويل بمراحل كثيرة شكلت بمجملها إطاراً مرجعياً ودلالياً لتبلور المفهوم بمعناه الأنطولوجي والأبستمولوجي. فالأسطورة بوصفها وعياً وعقيدة للإنسان البدائي في تفسيره للوجود مهّدت لظهور الفكر الفلسفي. فمنذ العصور السحيقة حاول الإنسان إدراك العلاقة بينه وبين العالم الخارجي مما أدى إلى ظهور الفلسفة بصفتها وعياً اجتماعياً في المجتمعات القديمة ولاسيما المجتمع العبودي إبان انفصال العمل الجسدي عن العمل الذهني، وتحرر الإنسان من سيطرة قوى الطبيعة.

ورغم ظهور بوادر الفكر الفلسفي في بلدان الشرق القديم، فإن مفهوم "الفلسفة" تبلور بصورة أوضح عند اليونانيين القدماء الذين استخدموا هذا المفهوم بمعنى عام أي بمعنى العلم والمعرفة النظرية. وكان العالم الرياضي اليوناني فيثاغورث أول من استخدم مصطلح الفلسفة بمعنى محبة الحكمة. أما الفلاسفة الطبيعيون فقد تمحور مفهوم الفلسفة عندهم حول أصل الكون ونشأته والبحث عن العناصر الأولى لذلك سميت فلسفتهم بالفلسفة الكونية. وأخذ هذا المفهوم عند السفسطائيين منحىً مغايراً وهو نسبية المعرفة بما فيها المفاهيم والمعايير والقيم

الإنسانية، واعتبار الحواس مصدر كل المعارف وبالتالي الإنسان هو المرجعية والمعيار، وتجلى ذلك في قول بروتاغوراس: "الإنسان مقياس الأشياء جميعاً".

أما سقراط فقد جعل العقل مصدراً للمعرفة، مشكلاً بذلك ثورة حقيقية في مسار الفلسفة بتحويلها من الاهتمام بالطبيعة والكون إلى الاهتمام بالإنسان ومشكلاته وهمومه والمتمثل بدراسة الأخلاق والسياسة والذي تجسد بصورة مكثفة في العبارة المشهورة: "أيها الإنسان اعرف نفسك". غير أن هذا المفهوم أصبح عند أفلاطون أكثر غنىً واتساعاً، فرغم اعتماده على الذات إلا أنه لم يهمل الخارج والعامّ؛ أي أن مفهوم الفلسفة عنده شمل الطبيعة وما وراء الطبيعة، والذات الإنسانية بشقيها الأخلاقي والنفسي، كما أنه تناول المسائل النظرية والعملية، حتى أصبح مفهوم الفلسفة عنده مرادفاً للعلم الذي يشكل موضوعه وجوداً حقيقياً، أما العلم الحقيقي فليس سوى معرفة المثل.

وقد تمثلت ثورة أرسطو الفلسفية في نقل مفهوم الفكر الفلسفي من إطار الخيال الأفلاطوني المتمثل بنظرية المثل إلى حقائق الواقع المتمثل بالطبيعة والمنطق في عالم المادة من خلال دراسة الواقع بعلله وأسبابه.

إلا أن مفهوم الفلسفة لدى فلاسفة القرون الوسطى بما فيها الفلسفتان المسيحية والإسلامية اتخذ طابعاً جديداً، حيث تمحور حول مسألة مركزية وهي التوفيق بين الفلسفة والدين أو بين العقل والنقل. هذه المسألة زادت مفهوم الفلسفة غنىً وحيوية وتمثلت بظهور مفاهيم وأفكار لم تتطرق إليها الفلسفة اليونانية ولاسيما مفهوم الموجود الكامل، والعناية الإلهية وغيرها من المسائل. والمثل البارز على ذلك قراءات الفلاسفة المدرسيين للفلسفة اليونانية والرومانية وإكسابها معانيَ ودلالاتٍ جديدة. وكذلك الأمر بالنسبة إلى الفلاسفة المسلمين من أمثال الكندي الذي يُعَدّ مؤسس الفلسفة العربية المرتكزة على التوفيق بين الدين والفلسفة، حيث ابتدع مصطلحات جديدة وتعريفات للفلسفة ولاسيما في كتابه "رسالة في حدود الأشياء ورسومها"، وقد استعان بها من جاء بعده من فلاسفة

الإسلام. وكذلك الأمر بالنسبة إلى الفارابي، ابن سينا، ابن طفيل، ابن باجة، ابن رشد وابن خلدون.

اكتسب مفهوم "الفلسفة" دلالات جديدة في عصر النهضة بفعل جملة من التغيرات العميقة في مجال الفلك، الجغرافيا، المنطق والعلوم المختلفة، فقد أظهر علم الطبيعة الجديد معنىً جديداً للمادة مبايناً للمعنى الذي استعمله أرسطو مما مهّد لظهور الفلسفة الحديثة بمعنى ومفهوم جديدين. فمثلاً بيكون وضع منهجاً جديداً كمعيار للحقيقة في كتابه "الأرغانون الجديد" معتمداً على الطريقة الاستقرائية بوصفها طريقة خصبة في مقابل استنتاج أرسطو الصوري بوصفه طريقة عقيمة في كتابه "الأرغانون". وقد شاطر ديكارت بيكون في رأيه حول المنطق الصوري. لكنْ رغم نقد بيكون وديكارت للفلسفة القديمة إلا أنهما أبقيا للفلسفة طابعها العام كما كانت في الفلسفة القديمة. من هنا فقد عمل فلاسفة القرن الثامن عشر على إحداث تغيير جديد في مفهوم الفلسفة وهو فصل الفلسفة عن سائر العلوم الأخرى والنظر إليها بوصفها علماً قائماً بذاته كما هي الحال عند كل من جون لوك، ديفيد هيوم وبيركلي؛ أي أن هذا المفهوم صار يدور حول ما يسمى (علم دراسة الأفكار). وفي فلسفة كانط النقدية فقد اتخذ هذا المفهوم طابعاً توفيقياً بين المذهب التجريبي الإنكليزي والمذهب اليقيني الرياضي الديكارتي، حيث عدّ كانط التجربةَ والعقلَ مَصْدرينِ للمعرفة، فالعلم بالأشياء مردّه إلى التجربة، غير أن التجربة والإدراك لا يستقيمان من دون المبادئ الأولية الموجودة في الذهن والمستقلة عن التجربة.

أما مفهوم الفلسفة الهيغلي فإنه يتميز بالطابع الكلي العام كما كان في الماضي وتتركز الفلسفة في معالجة الذات والموضوع معاً، في حين أن مفهوم الفلسفة الماركسية يتمحور حول الفلسفة العملية القادرة على استيعاب التاريخ ومعرفة قوانين تطور الكون بما فيها الطبيعة والمجتمع.

وفي الفلسفة المعاصرة تعددت الاتجاهات الفلسفية واختلفت وجهات نظر مفكريها وفلاسفتها، مما أثر في مفهوم الفلسفة وموضوعاتها. وقد تمركز مفهوم الفلسفة المعاصرة حول مسألة العلاقة بين العلم والفلسفة. وكان من أبرز التيارات الفلسفية المعاصرة: الفينومينولوجيا، فلسفة الحياة، فلسفة الوجود، والوضعية المنطقية. ورغم تباين وجهات نظر تلك التيارات إلا أنها اتفقت حول ضرورة المقاربة بين الفلسفة والإنسان واختصار وظيفة الفلسفة في حلّ مشكلات الإنسان وهمومه وهذا ما تجلى في الفلسفة البراغماتية، والأمر نفسه بالنسبة إلى الفلسفة الوجودية التي تركز على مشكلة الإنسان وتحريره وتحقيق إنسانيته.

**تعريف الفلسفة:**

وسنحاول في سياق الإحاطة بمفهوم الفلسفة أن نورد بعض تعريفات الفلاسفة لها، مع الإقرار بصعوبة التعريف، إذ ليس يسيراً على الباحث أن يقدم لها تعريفاً موجزاً دقيقاً على نحو ما يفعل عادة في العلوم الأخرى. وقد يبدو غريباً أن نقول إن الفلسفة التي من مهمتها التعريف والتحديد يصعب تعريفها وتحديد ذاتها .ويمكن اختزال عوامل صعوبة التعريف إلى العاملين الأساسيين الآتيين: أولهما أن كلمة فلسفة يختلف معناها باختلاف المذاهب الفلسفية المتباينة. ومن هنا فالتعريف الذي يقدمه المذهب التجريبي يرفضه المثالي والتعريف الذي يقول به الفيلسوف الهيجلي يرفضه البرجماتي. فلو قلنا مثلاً عن الفلسفة بأنها «محاولة الوصول إلى معرفة المطلق» لوجدنا أن هذه العبارة تروق لبعض الفلاسفة وخاصةً المذهب الهيجلي، ولكننا سنجد المذهب الوضعي ينكر مثل هذا المطلق.

أما العامل الثاني، والذي يجعل تعريف الفلسفة أمراً شاقاً، هو أن لفظ الفلسفة يختلف باختلاف العصور التاريخية: فالتعريف الذي كان سائداً في العصر اليوناني أو العصر الوسيط تغير في العصور الحديثة، كما تغير في الفلسفة المعاصرة.

لقد كانت الفلسفة في فترة من فترات تاريخها هي إمكان الوصول إلى معرفة يقينية وكانت أيضاً البحث عن اللذة العقلية بغض النظر عن أي جانب عملي، ولكنها كانت في فترة أخرى المدبرة لحياة الإنسان العملية.(عبد الفتاح، بلا،21– 22).

يعد فيثاغور الحكيم اليوناني أول من وضع كلمة "فلسفة" حيث قال: "الفلسفة بحسب اشتقاق الكلمة هي محبة الحكمة (فيلا) هو المحب و(سوفا) هي الحكمة. ومن الغرور أن يدعي الإنسان الحكمة لأن اسم الحكيم لايليق بإنسان قط بل يليق بالإله. وكفى الإنسان شرفا أن يكون محبا للحكمة، وساعيا وراءها " (العوا، عادل مقدمات الفلسفة، 1988، 14).

وقد عرفها سقراط «بأنها البحث العقلي عن حقائق الأشياء المؤدي إلى الخير، وهي تبحث عن الكائنات الطبيعية وجمال نظامها ومبادئها وعلتها الأولى». أما افلاطون فقد رأى فيها البحث عن حقائق الموجودات ونظامها الجميل لمعرفة المبدع الأول، ولها شرف الرئاسة على جميع العلوم، وقد تمثلت الفلسفة عند أفلاطون في وضع تصور للنظام الأمثل الذي ينبغي أن تقوم عليه المجتمعات الإنسانية. فهي تجمع عنده بين الحكمة الأخلاقية ودراسة العالم والمبادئ التي تقوم عليها دراسة النفس الإنسانية من حيث المعرفة والسلوك.(بدوي،1997، 8). ويرى عادل العوا، أن تأمل نظرة افلاطون للفلسفة، يمكننا من التمييز بين غاية الفلسفة ووظيفة الفيلسوف، فالفلسفة هي اكتشاف شكل جديد للحياة الفكرية في المجتمع، ولذلك يتعذر فصلها وإقصاءها عن الحياة الاجتماعية حيث يقول افلاطون " الفلسفة هي العلم بالحقائق المطلقة المستترة تحت ظواهر الأشياء. انها علم العالم المعقول لأن الذي يقتصر على العالم المحسوس لايدرك إلا ظل الحقيقة ". أما الفيلسوف الحق عند افلاطون فنجده في صور متعددة، فتارة يصوره على نحو صوفي بأنه رجل طاهر من أدران الجسد، وأصبح لايعيش إلا بروحه، فلا يخشى الموت مادامت روحه قد انفصلت عن جسمه، وهو بعيد عن الحذق العملي، ولا يجاري الناس ولا يداريهم ولذا فانه ينأى عن التأثير في المجتمع. وأخرى يصوره بأنه سيد

المجتمع ورئيس الدولة في كتاب " الجمهورية" أما في كتاب القوانين فيصوره مفتش من نوع خاص، يرغب في نجاة نفس المواطنين وسلامة أرواحهم فيحرص على ان يتمسكو بالإيمان بآلهة المجتمع أو بزجهم في السجن المؤبد. وتظهر صورة الفيلسوف عند افلاطون على نحو مغاير في " فيدر" و "المأدبة" حيث يصوره بأنه رجل حازم، ملهم نشيط يأتيه الروح المبدع الجميل من آلهة الحب " ايروس" فلا ينتج إلا في جو الجمال. وعلى ذلك فأن الفيلسوف الحقيقي الأمثل في رأي افلاطون هو في الوقت ذاته عالم ومتصوف: يدرس الرياضيات والفلك وسائر العلوم كما يعنى بالحياة الاجتماعية ويرقي الناس وسلامة أرواحهم وعقولهم وفقا للمثل الأعلى.(العوا، 1987، 15 – 16).

اما عند أرسطو فقد كانت هي العلم العام الذي فيه تعرّف موضوعات العلوم كلها، فهي معرفة الكائنات وأسبابها ومبادئها الجوهرية وعلتها الأولى. ويتفق أرسطو مع افلاطون في موضوع الفلسفة واعتباره العلم بوجه عام، وهذا العلم يشتمل على ثلاثة أقسام هي: العلوم النظرية والعلوم العملية والعلوم الشعرية. وقد اختزل ارسطو موضوع الفلسفة بأنها " علم الوجود بما هو موجود " أي البحث عن العلل الأولى بالسؤال: مالذي يجعل الموجود يوجد على ما هو عليه؟ وبذلك فأن أرسطو قد ارتقى بالفلسفة إلى درجة رفيعة في سلم لمعرفة، من خلال وصفها بعدة صفات، أولها أن موضوع الفلسفة هو الكلي والضروري حيث يقول في كتاب " الميتافيزيقا ": " ينبغي علينا أن نتصور الفلسفة من حيث شمولها جملة الأشياء قدر المستطاع. فهي تتصف اذن، أول ماتتصف، بالكلية، وبروح الوحدة، وبالتركيب ".

كما يرى أرسطو بأنها تتصف الفلسفة بالتأمل الرفيع "ألا ندعو من يستطيع معرفة الأشياء الصعبة باسم فيلسوف؟ أما المعرفة بطريق الحواس فأنها ملكة يستطيعها الناس جميعا، ولا تتصف بأنها فلسفة اطلاقا ".

والصفة الثالثة هي التجرد حيث يقول أرسطو: " ألا يميز العلم الذي يجهد الإنسان في طلبه لذاته متوخيا المعرفة للمعرفة بصبغة فلسفية أعظم من اتصاف العلم الذي يطلب من أجل نتائجه؟ أن سائر العلوم تنبذ الفلسفة من حيث الضرورة، ولكن علما من العلوم لايعلو على الفلسفة ولا يفضلها "

ويرى أرسطو بأن الصفة الرابعة للفلسفة هي الاستقلال والسمو، يقول: "ينبغي على الفيلسوف الا يأخذ القوانين بل يعطيها، يجب عليه الا يخضع لغيره، وانما يترتب ان يخضع له من هم أقل اتصافا بصفة الفلسفة. وكما اننا نسمي الانسان الذي يخضع لنفسه وليس له سيد باسم الانسان الحر، كذلك فأن هذا العلم وحده ينفرد عن سائر العلوم ويمكن أن ندعوه بالعلم الحر لأنه وحده لا يوجد إلا من أجل ذاته ".

والصفة الخامسة والأخيرة التي يطلقها أرسطو على الفلسفة هي انها آلهية، إذ يقول: " أن العلم الذي يجب أن نفرده بإجلال أعظم هو علم يتصف بصفة آلهية أكبر. والفلسفة وحدها هي العلم الآلهي الوحيد لسببين: ذلك أن العلم الذي يتحلى به الله، والعلم الذي يتناول المواضيع الإلهية، هو وحده علم إلهي. والسبب الآخر هو ان اكتساب هذا العلم لا يبدو أمرا انسانيا، ولكن الغيرة والحسد ليسا مما يليق بالإلوهية ". (العوا،1988، 17).

**ومن التعريفات التي ساقها أرسطو:**

1. الفلسفة هي معرفة كل الأشياء معرفة كلية وشاملة عن طريق إدراك مبادئها وعللها.
2. هي أكثر المعارف دقة من حيث منهجها، انها معرفة المبادىء.
3. هي أكمل معرفة، أو المعرفة المتعلقة بعلل الظاهرات.
4. هي معرفة قيمتها في ذاتها ولا تكتسب خدمة لغاية غير غايتها، وهي ليست إذا إلا معرفة العلل الأولى.

5. هي علم أصعب الأشياء، وبالتالي هي علم أبعد الأشياء وقوعا عن ادراكات الناس الحسية.

وقد قامت المدارس الفلسفية المتأخرة كالرواقية والابيقورية والأفلاطونية المحدثة وغيرها بتقديم عدد من التعريفات منها:

1. الفلسفة هي معرفة الموجود من حيث هو موجود. وهذا يشبه تعريف أرسطو إلى حد كبير.
2. هي معرفة الأمور الالهية والبشرية.
3. هي التفكير في الموت.
4. هي التشبه بالإله بقدر ما تسمح به القدرة الإنسانية.
5. هي فن الفنون وعلم العلوم.
6. هي محبة الحكمة.

وقد كان للفلاسفة العرب إسهامهم في وضع تعريف للفلسفة، فقد كانت الفلسفة عند أخوان الصفاء " أولها محبة العلوم، وأوسطها معرفة حقائق الموجودات بحسب الطاقة الإنسانية وآخرها القول والعمل بما يوافقالعلم " فهي عندهم نظر وعمل وقد عرفها الكندي بأنها علم الأشياء بحقائقها وهذه الحقائق جلية ولها شرف على جميع العلوم الإنسانية ولكن الشرف الأعلى بين علوم الفلسفة للفلسفة الأولى.

اما تعريف الفارابي فهو " الفلسفة حدها وماهيتها أنها العلم بالموجودات بما هي موجودة " وهذا التحديد مأخوذ حرفيا عن ارسطو.

وقد عرف ابن سينا الفلسفة حينما قال " الحكمة صناعة نظر يستفيد منها الإنسان تحصيل ماعليه الوجود كله في نفسه وما عليه الواجب مما ينبغي أن يكسبه فعله لتشرف بذلك نفسه وتستكمل، وتصير عالما معقولا مضاهيا للوجود،

وتستعد للسعادة القصوى بالأخرة، وذلك بحسب الطاقة الإنسانية". (العوا، فينيانس، 1982، 202– 205).

أما ابن رشد فقد عرف الفلسفة بأنها النظر في الموجودات من جهة دلالتها على الصانع. ومن الواضح أن التعاريف التي وضعها الفلاسفة العرب للفلسفة لا تكاد تختلف عن تلك التي وضعها فلاسفة اليونان والتي تتلخص في البحث عن العلة الأولى للوجود. هذا السؤال الذي ما انفك يشكل الهاجس الأول للفلسفة في مختلف العصور، فإذا انتقلنا إلى العصر الحديث وتتبعنا محاولات فلاسفة هذا العصر تعريف الفلسفة نجد أن البحث عن ماهية الوجود مازال يشكل السؤال الرئيس الذي يوجهه الفلاسفة مع تباين مناهجهم. بل أضيف إليه البحث في ماهية المعرفة الإنسانية.

فقد عرفها ديكارت بأنها العلم العام لجميع العلوم وهي معرفة العناصر الأساسية في كل علم وهي معرفة الكائن الجدير بالكينونة. حيث شبهها بشجرة جذرها الميتافيزيقا وجذعها الفيزياء وأغصانها محملة بالعلوم الاخرى جميعا، وهذه العلوم ترجع إلى أمهات ثلاث هي: الطب، والميكانيك، والأخلاق. ولا ريب في أن الأخلاق "أسمى العلوم وإكملها" وهي تفترض معرفة سابقة بسائر العلوم لأنها تمثل ذروة الحكمة، وعلى هذا فأن قاعدة الفلسفة، ووحدتها تستمدان من ينبوع الفكر، حين يعي الفكر ذاته، ويدرك في ذاته أساس كل معرفة وعلم أي الكائن الأكمل، الله، مبدأ كل وجود، ومصدر كل حقيقة وكفيلها، والحقيقة هي سبل السعادة وطريق الرفاه.

أما لوك وكما هو حال الفلاسفة الحسيين، باركلي وهيوم، فقد حولوا التساؤل إلى المعرفة الإنسانية كميدان أساسي يحدد مفهوم الفلسفة والذي يوجه الفلسفة إلى البحث عن هذه المعرفة، أفقها وجذورها والوسيلة التي بها يمكننا المعرفة.

أما الفلسفة عند كانط فهي المعرفة الفعلية الناشئة عن المعاني المدركة بالعقل، إنها تقابل السؤال كيف نعرف؟ وإلى أي حد يمكن للعقل أن يعرف بدون تجربة؟

كما كانت الفلسفة عند هيجل هي البحث عن الحقيقة المطلقة الكلية.

وإذا انتقلنا إلى الفلاسفة المعاصرين فقد عرفها هوسرل بأنها «علم بالمبادئ الحقيقية وبالأصول وبجذور الكل، وعلم ما هو جذري»، إنها علم الظاهرات «Phenomenology» لكشف ماهو حقيقي في العالم دون افتراضات سابقة».

أما الفلسفة لدى المذهب الوجودي فهي المعرفة بالوجود لا بالماهية لأن الوجود يسبق الماهية، وغرض الفلسفة هو الاهتمام بالإنسان لإثبات فرديته وتحقيق حريته. والواقع أن الفلسفة هي طريقنا إلى معرفة أنفسنا وعالمنا، إنها وعي لفهم ماضينا وبحث حاضرنا وتوجيه مستقبلنا. ومنذ بداية الوعي الإنساني والفلاسفة يبحثون يتساءلون، يناقضون أفكاراً سابقة ويأتون بجديدة. فالفلسفة لا تعرف مكاناً أو زماناً، ولا تفقد أهميتها بكثرة تساؤلاتها وتعريفاتها ومناهجها، إنها الوعي بالتجدد والمحرك الأساسي له.

### تطور الفكر الفلسفي:

من المبرر التساؤل عن تطور الفكر الفلسفي، وعن سبب الاهتمام بنشأة هذا الفكر وتطوره، لا شك أن معرفة تاريخ الشيء لا يقل أهمية عن معرفة الشيء نفسه. إن التاريخ والإلمام به يضفي على أي موضوع قيد البحث قاعدة أساسية لفهم ما نبحث عنه.أنها تمنحنا المنهج في التفكير لفهم الواقع وما يتضمنه من اتجاهات فكرية في مختلف مجالات المعرفة، فليس بوسعنا الإطلاع على فلسفة عصرنا وما قدمته لنا من طرق تفكير إلا بالرجوع إلى الفلسفة منذ نشأتها، ومن الخطأ أن نتصور أن فلسفة الماضي قد انتهت، إذ لا يمكن فهم الفلسفة والتمتع بها إلا إذا تمت رؤيتها ضمن إطار منظم وفقاً لمنهج تاريخي استمراري. إن في الفلسفة استمرارية عن

طريق رد الفعل الذي يحدثه المنهج الفلسفي، وإذا لم نفهم الترابط الزمني لكل تفكير فلسفي فكيف لنا عندئذ أن نعرف لماذا نقد هذا المنهج أو ذاك؟ وكيف نقد؟ وكيف لنا أن نفهم الفكر الفلسفي في عصر ما دون العودة إلى ما سبق هذا الفكر من أفكار فلسفية ومناهج. كما أن الفكر الفلسفي شأنه شأن أي معرفة إنسانية، يتطور بالاستناد إلى ما سبقه من تأسيس أسهمت فيه مختلف الحضارات على مر العصور فالمنهج الديكارتي العقلي مثلاً لا يفهم إلا في نطاق معرفتنا الفلسفية لفلسفة أفلاطون وكذلك المنهج الحسي كما تميز عند لوك وباركلي وهيوم، يبقى غير مفهوم ما لم نلم بفلسفة أرسطو. أن مثل هذه الأفكار الفلسفية ليست منعزلة بل مترابطة، وإذا نظرنا لها كأجزاء مبعثرة فإنها تفقد قيمتها ولا معنى عندئذ لدراستها أو فهمها.

كما انه لا يهمنا إذا كانت هذه الأفكار الفلسفية قد قبلت أو رفضت، فأحياناً كثيرة يكون نقد هذه الأفكار الفلسفية سبباً في الإبداع، والإبداع من أسس ثراء المعرفة. وكل خبرة تضاف إلى تجربة أخرى. إن الفلاسفة يحاولون أن يعطوا من خبراتهم وتجاربهم قدر الإمكان وبذلك يأتي بحثهم عن المعرفة فلسفياً، متأثراً بعصرهم، فالفكر الفلسفي غالباً ما يكون وليد ظروف المجتمع، ومدى تأثر الفيلسوف بهذه الظروف. فالفلسفة البراغماتية والتي وجدت جذورها على يد «بيرس» وتطورت على يد كل من «وليم جيمس» و«جون ديوي» جاءت متأثرة تماماً بالتقدم الآلي في أمريكا. والفلسفة الوجودية وجدت لها مكاناً في أفكار «سارتر» نتيجة الأوضاع التي مرت بها فرنسا في الحرب العالمية الثانية وهي الظروف نفسها التي أحاطت بألمانيا وكان لها الأثر في فلسفة هيدجر واتجاهه الفلسفي الوجودي.

لقد نشأ الفكر الفلسفي وتطور عبر العصور، ونقصد بالفكر الفلسفي الطريقة الفكرية التي تصل بنا إلى معرفة الحقيقة أي المنهج، وقد تعددت المناهج التي تبحث عن وجودنا في هذا الكون وحقيقة الموجودات حولنا. وقد يتساءل المرء عن أهمية هذا التعدد في البحث عن الحقيقة الفلسفية.

الواقع أن كل منهج قد يختلف عن سابقه فإما أن يبيحه أو ينقده، يرفضه أو يقبله، يبلوره أو يطوره. ومعنى هذا أن المنهج الفلسفي لا ينمو في فراغ بل يبنى على ما سبق من مناهج، وبالعودة إلى تاريخ الفكر الفلسفي نرى تأييداً لوجهة النظر هذه فمثلاً في فلسفة سقراط نجد تحليلاً ونقداً لفلسفة السفطائيين قبله. وبذلك جاءت فلسفته كرد فعل على تفكيرهم المادي والمنفعي فأكد على ضرورة بحث المعرفة لذاتها لا أن ينظر إليها كفكرة تباع وتشرى.

وجاء تلميذه أفلاطون متحدثاً في معظم حواراته عن سقراط، ناقلاً لنا أفكار عملاق الفلسفة وواضع أسس تفكيرها. ولكن لم يكن هذا هو الحال مع أرسطو الذي جاء ناقداً لفلسفة أستاذه أفلاطون فأنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض، من عالم المثل إلى عالم المادة وله يرجع الاهتمام بالمنهج التجريبي.

لقد نقد أرسطو فلسفة افلاطون العقلية، ومع ذلك لا تزال الفلسفة الأفلاطونية إحدى دعائم الفكر الفلسفي ولم تتأثر أهميتها بنقد تابعي الفلسفة الأرسطوطالية.

وما ينطبق على فلسفة اليونان القديمة ينطبق أيضاً على فلسفة العصور الوسطى. ألم يأت الأكويني ناقداً لفلسفة أوغسطين؟ لقد اهتم الأكويني بمتابعة وتوصيل فكر أرسطو المادي إلى أوربا وبذا رفض مبادئ أوغسطين الروحية. وما المنهج الحسي الذي وضعه لوك وباركلي وهيوم متأثرين بفلسفة أرسطو، إلا رد فعل على المنهج العقلي الذي نادى به ديكارت وسبينوزا وليبنيتز متأثرين بفلسفة افلاطون، ولكن ليس معنى هذا أن أحد المنهجين أُلغي أو اضمحل، بل كليهما له اتباع ومدارس.

وهذا يعني أن ظهور أي منهج فلسفي لا يقضي على سابقه، ففي الفلسفة الحديثة نجد الفلسفتين الهيجلية والماركسية في اتجاهين متضادين، ففلسفة ماركس المادية جاءت في نقطة بدايتها كنقد لفلسفة هيجل الروحية غير أن نقد

ماركس لهيجل لم يمنع فلسفة هيجل من البقاء. كما أن بقاء الفلسفة الهيجيلية لم يمنع فلسفة ماركس من أن تصبح أسلوب حياة بعض المجتمعات.

وكبقية العلوم الأخرى نشأت الفلسفة وتطور الفكر الفلسفي من خلال العملية العقلية، فالعقل هو أعلى فضائل الإنسان، وأداته الحية، وقد تباينت الآراء وتعددت فيما يتعلق بأصل الفكر الفلسفي.

**دوافع دراسة الفلسفة:**

بعد أن استعرضنا مفهوم الفلسفة وتعريفها قد يكون من الأهمية بمكان أن نتساءل ما الدوافع لدراسة الفلسفة؟ وما فائدة الفلسفة؟ لماذا يجب على كل فرد أن يمارسها؟ وما هي أنواع الاهتمام التي تحققها؟

1. حب الاستطلاع، إن أكثر الإجابات وضوحاً بالنسبة لهذه الأسئلة هي أن الإنسان محب للاستطلاع بطبيعته. فهو بالضرورة يبحث عن معاني الأشياء بما حباه الله من قدرة عاقلة، ففي الفهم والإدراك ما يرضي الإنسان داخلياً، وعلى الفلسفة أن تقدم هذا الإرضاء.
2. الاهتمام الرمزي: وثمة إجابة أخرى، في أن الأفراد الإنسانيين يهتمون بطبيعتهم بالرموز، فالإنسان كائن رمزي ويتشكل على نحو رمزي. وما يمكن أن تتخذه هذه الرموز من أنواعٍ مختلفة من الأشكال والأنماط والتنظيمات. ونخص بالاهتمام الرموز اللغوية – الأشكال المختلفة للغة ذات المغزى.

فما يرضي الأفراد في أعماقهم أن يتحدثوا بعضهم إلى بعض وإلى أنفسهم وأن يصلوا إلى كلمات جديدة، وإلى مجموعات جديدة، من الكلمات، وأن يسيروا المعاني، وأن يكتشفوا أنواع الاختلاف، وأن يشعروا بالصدمة عند التعارض، وبالاتساق والانسجام في التركيب. وتقدم الفلسفة هذه الفرصة التي لا نظير لها للإنسان لممارسة هذه الوظيفة الأساسية.

3. البحث عن معنى: الدافع الثالث هو البحث عن معنى، فالإنسان يعيش في عالم واسع معقد. ويؤدي هذا إلى قلق يحاول الإنسان تخفيفه بالبحث عن طرق لإنقاص عوامل التعدد إلى نمط أكثر فهماً وشمولاً، وبالكشف عن الخيوط التي تكون مفاتيح الشكل الكلي، وبأن يميز من خلال المنظر العام آثار ما يعرفه كأهداف له في حياته الشعورية والخاصة به، وهذه بعض أهدف الفلسفة.
4. الدافع للإكمال: ويرتبط بما سبق ارتباطاً كبيراً حاجة الإنسان الأساسية إلى الإكمال. فمعظم الأفراد الإنسانيين – إن لم يكن كلهم – يفضلون الاتجاه الكلي، لا الاتجاه الجزئي المتقطع، إذ يرغبون في رؤية الصورة بأكملها لا رؤية جانب واحد منها. فالفلسفة تُغري الإنسان على الاتجاه الكلي الشامل بمحاولة إمداده بنظرة محيطة يستطيع أن يبحث على أساسها جميع الأشياء.
5. الرغبة في حل المشكلات: خامساً مما يدفع الإنسان إلى ممارسته للفلسفة رغبة في حل المشكلات، فعندما يواجه الأفراد مواقف محيرة، يستثار تفكيرهم للوصول إلى مخرج. وبعض الصعوبات هي نتيجة أفكار خاطئة يمكن تصحيحها عن طريق تحليل الفروض التي تقوم عليها، وهذه إحدى وظائف الفلسفة. فالأفكار المتصارعة المتعارضة يمكن التغلب عليها بوظائف الفلسفة النقدية والتوضيحية.
6. الحاجة إلى الإلهام: والفائدة السادسة والأخيرة التي تتوقعها من الفلسفة تتضح من كلمة الإلهام، تلك الكلمة الغامضة والتي يشك العلم فيها. فإذا كان معنى هذا ومضة رضا ناتجة عن تأمل سار ولكنه غير مسؤول، أو عن تفكير خيالي، كان هذا الدافع غير جدير بالتقدير. ولكن الإلهام الجدير بالتقدير والذي يجب على الفلسفة أن تقدمه هو أن نفهم وندرك، وأن نكتسب بصيرة شاملة، وأن ننفذ إلى الفروض الأساسية، وأن نرى العلاقات المختلفة، وأن نطهر لغتنا وأن نمد خيالنا، وأن نتغلب على التعارض، وأن نشغل بتأمل الإمكانيات المثالية، فهذه كلها وغيرها من ثمار الفلسفة تؤدي بنا إلى أن نوهب الحياة والنشاط والروح.(فينكس،1982، 33).

## منابع الفلسفة:

يتضح مما تقدم بأن التفلسف من طبيعة الإنسان، وهنا لابد من تحديد المنابع المختلفة التي تنبع منها الفلسفة في هذه الطبيعة، اي البحث في مصادر الإرهاصات الأولى التي أثارت التفكير الفلسفي لدى الإنسان. وهنا لا بد من التمييز بين البداية والمنبع، فالبداية حدث يذكره التاريخ وترتبط به مجموعة من الوقائع التي تؤلف معه تاريخ شيء ما خلال الزمن كتاريخ الفلسفة مثلاً. أما المنبع فهو المعين الذي تفيض عنه الوقائع نفسها ولا أول له ولا بداية، وفيما يتعلق بالفلسفة فهو يشكل الباعث الدائم على التفلسف. وفي ضوء هذا يبدو أن المنبع قديم قدم الإنسان وإنه يتجاوز حدود التاريخ، إنه بفضل هذا المنبع أو المنابع تصبح الفلسفة حية ومعاصرة لدى من يدرسها مهما كان قدمها وتمده بالحكمة والإلهام.

أما بداية الفلسفة فقد ظهرت في بلاد عديدة شرقية وغربية، فظهرت أولاً في الصين (*)، والهند (**) وفي اليونان وبلاد ما بين النهرين ومصر.(محمد ثابت، 1980، 49).

ومع ذلك يقع بعض الباحثين بالخطأ في النظر إلى تاريخ الفلسفة على أنه منبع من منابع الفكر الفلسفي، ويرى يسبرز أن من الجائز تمييز فكرة البدء والاستمرار، عن فكرة "الأصل" و "الينبوع". وبأن تاريخ الفلسفة شيء ومصدرها أو ينبوعها في كيان الإنسان شيء آخر، أن تاريخ الفلسفة يرسم سيرتها حين تحدد الفلسفة وجودها بتحققها في الوجود تحقق تجربة ومعاناة، ولكننا في البحث عن منابع الفلسفة إنما نبحث عن مصادرها الأولى التي تشكل تاريخها، وتراكم مفاهيمها، إنها فكرة معقدة تنطوي على الحوافز والدوافع والشواحذ التي دعت الإنسان قديما وحديثا كما ستدعوه في المستقبل لممارسة التجربة الفلسفية والمضي

---

(*) من فلاسفة الصين لاوتسي laotse (القرن السادس قبل الميلاد) وكونفشيوس comfucius (القرن السادس قبل الميلاد) وتشوانج تسي thuang tse (القرن الرابع قبل الميلاد)

(**) من فلاسفة الهند أوبانيشاد Upanishads وبوذا(القرن الأول قبل الميلاد).

في طلبها والامتناع أو الإقلاع عن هذا الطلب وتلك الممارسة، ومن ثم تواتر ظهور مذاهبها ومدارسها وفقا لعلل ومحددات وجودها، وبالنظر لقول ليبنتز: «في إمكان الإنسان لكي يحسن القفز إلى الأمام يجب أن يتراجع أولاً إلى الوراء». بأن الرجوع إلى ماضي الفلسفة وتاريخها إنما يكون للقفز منه إما إلى فلسفة جديدة، وإما إلى إلقاء ضوء جديد على فلسفة سابقة. بمعنى إعادة قراءة هذه الفلسفة، انطلاقاً من وجهات نظر واهتمامات معاصرة. ولكن هذا ليس منبع للفلسفة وأن الفلسفة سابقة للحالة، وأن التشبيه الذي أورده ليبنتز غير موفق، وهذا التشبيه لا ينطبق البته على حالة ظهور الفكر الفلسفي، فالرجوع إلى الوراء ليس علة امتلاكنا لمهارة القفز أو شرط لظهورها، إننا نبحث عن علة القفز وليس عن إتقانه.

نعم لايمكن ان ننكر الترابط بين الفلسفات الجديدة والفلسفات السابقة لها وبتأثير الفكر الفلسفي السابق في تطوير وتوجيه كثير من الفلسفات اللاحقة، كفلسفة هنري برجسون، إذ كانت فلسفات رينان وهربرت سبنسر هي الفلسفات المادية الشائعة في عصر نشأة برجسون في أواخر القرن التاسع عشر وكان هربرت سبنسر هو الذي نقل إلى حقل الفلسفة نظرية مواطنه دارون في تطور الأحياء، ولكن برجسون الذي درس سبنسر لم يتشرب نزعته المادية، وإنما وجه تفكيره حول المسائل نفسها التي أثارها سبنسر، وفي هذا يقول تيبوديه تلميذ برجسون «جرى كل شيء في فلسفة برجسون كما لو كانت هذه قد نبعت كسلسلة من التأملات النقدية على هامش أفكار سبنسر».(محمد ثابت، 1980، 43).

وكذلك فإن أفلاطون الذي يقدمه أميل برهييه غير أفلاطون الذي يقدمه لنا فستوجيير وأيضاً غير أفلاطون الذي يقدمه لنا مورو فالأول أفلاطون عقلي ممهد لأرسطو، وأفلاطون فستوجيير فيلسوف ديني تحتاج المعرفة عنده إلى تطهير النفس من أدران الحس. وأفلاطون مورو فيلسوف فيثاغورثي رياضي يرى الوجود مجرد علاقة كالعلاقات الرياضية أو المنطقية. ولا شك يوجد أفلاطون بألوان أخرى تختلف باختلاف المؤرخين واهتمامات الباحثين، فمنهم من يرى فيه

السياسي البارع ومنهم من يراه أحد أهم عمالقة التربية وكذلك الشأن في كل تاريخ الفلسفة.

## 1. الاندهاش:

يرى أفلاطون ان الدهشة أصل الفلسفة وينبوع التفلسف. فقد تأمل الإنسان الكون وجال بنظره في " منظر الشمس والنجوم وقبة السماء "، مما أثار لديه مجموعة من الأسئلة عن الكون والتطلع لمعرفة الطبيعة وأسرار ظواهرها وعلة وجودها، فنشأت عن الفضول فلسفة، وصفها افلاطون بأنها " أعظم خير تمنحه الآلهة إلى جنس البشر الفانين ". أن الفلسفة تبدأ بالدهشة، إذ يقول افلاطون إن الآلهة لا يفلسفون لأنهم حاصلون على العلم أما الإنسان فوحده يفلسف. ويقول في إحدى محاوراته: ينقل إلينا بصرنا «منظر الكواكب والشمس وقبة السماء، وهو منظر يدهشنا ويدعونا إلى تأمل الكون، ومن هذا الاندهاش نشأت الفلسفة وهي أعظم خير وهبته الألهة للإنسان الفاني» ويقول كذلك: «إن من خصائص الفيلسوف هذا الشعور: وهو إنه يدهش. وليس للفلسفة من منبع غير هذا. ومن جعل ايريس ابنةً لثاوماس فهو حقاً عليم بالأنساب».(*) اما ارسطو فيرى «إنها الدهشة التي تدفعنا الآن كما في الماضي إلى التفلسف دهش الإنسان في البداية مما صادفه من مشكلات عادية، ثم ما لبث أن ذهب إلى أبعد فأبعد فتساءل عن غرائب أكبر كاختلاف أوجه القمر وحركة الشمس وأخيراً عن نشأة الكون كله».

إن الدهشة نزوع إلى المعرفة، وإذا دهش امرؤ وعي بالدهشة جهله وسعى إلى المعرفة فالفلسفة أول ما تتجلى بالسؤال "ما هذا " و"من اين أتى" و"كيف حدث " و "لماذا حدث".

---

(*) محاورة طيطاوس لأفلاطون، وثاوماس هذا أسم علم مشتق من فعل دهش باليونانية، وابنته إيريس مرسلة من الآلهة بالمعرفة،فمن جعل الفلسفة ابنة للإندهاش فهو حقاً على علم بأصلها ومنبعها أي نسبها.

## 2. الشك:

يعد الشك المنبع الثاني للفلسفة، فلا يصر الإنسان إلى معرفة حقة بدون شك، وربما الشك هو الطريق الأمثل للوصول إلى المعرفة اليقينية الثابتة. وينشأ الشك من تقارب الآراء، أو فيما علم هو نفسه، لأنه إذا فحص المعارف المتجمعة لديه ونقدها بدالة تهافت بعضها وعندئذ يستولي عليه الشك، ولذلك فإن الشك ملازم للمعرفة وفيه أحياء لها. كما يولد الشك من اجتماع المعارف وتعذر اتصافها بصفة اليقين لعدم عرضها على محك الفحص الانتقادي أمام المحاكمات العقلية، فالحواس تخدعنا وإدراكنا الحسي يخضع لشروط عضويتنا فيخدعنا هو الآخر فيعترينا الإرتياب.

كما أن هناك فلسفات نشأت على أساس الشك في المعرفة العقلية، واعترفت بشهادة الحس وحده، منها فلسفة هرقليط الذي اعتمد على الحس وحده فقال إن كل شيء يتغير ولا يبقى شيء على حاله لحظتين متتابعتين، ومن أقواله: لا يستحم الإنسان في نهر مرتين، وليس هناك إلا التغير. ومن هذه الفلسفات أيضاً فلسفات السفسطائيين الذين حاربهم سقراط وأفلاطون، وعلى رأسهم بروتاغوراس الذي خصه أفلاطون بمحاورة تحمل اسمه، وكان بروتاغوراس لا يعتقد إلا بشهادة الحواس، ولما كانت الإحساسات تختلف من فرد إلى آخر وكان ما يسميه واحد بارداً يسميه الآخر حاراً مثلاً فإن حقائق الأشياء كما قال بروتوغوراس فردية وتختلف باختلاف الأفراد، ومن ثم يؤثر منه أنه قال «إن الإنسان مقياس كل شيء» ويقصد بذلك أن ما يبدو لي في حسي فهو حقيقة عندي وكذلك ما يبدو لك في حسك فهو حقيقة عندك وعلى هذا فالحقيقة نسبية.

ومن ناحية أخرى هناك فلسفات نشأت على أساس الشك في الحس واليقين في العقل على خلاف ما تقدم. ومن تلك الفلسفات الفلسفة الأيلية (**)

---

(**) نسبة إلى مدينة إيلة التي أنشأها الأيونيون بعد أن هاجروا من مدينتهم إيونية.

التي رأسها بارمنيدس، فبعد أن أكد هذا ثبات العالم ضد التغير الهرقليطي، نرى تلميذه زينون الأيلي يرفض بقوة فلسفة هرقليط وما استندت إليه من شهادة الحس، ويثبت بالعقل وحده استحالة التغير والحركة ببراهين عقلية.

كما أن هناك من نادى بالشك المطلق في الحس والعقل معاً مثل بيرون اليوناني الذي قال: يجب أن نعيش من غير رأي أو حكم، فلا نتثبت ولا ننفي، أو نتثبت وننفي معاً. وقيل أن حياته كانت مطابقة لشكه المطلق.

أما الشك الذي تنبع عنه الفلسفة الحقة فهو الذي نتخلص منه باليقين، وعندئذ يكون الشك طريقة وتمحيص للوصول إلى جوهر الأشياء، والذي من خلاله نميز الثابت من المتغير، والجوهر من العرض، والحق من الباطل، وكل الفلسفات الكبرى التي عرفها التاريخ تقوم في الواقع على مثل هذا الشك المستنير الذي يمحص ويحذر فيولد لقد شك أفلاطون كالايليين ورفض وصف المعرفة الحسية بصفة الحقيقة وخرج من شكه إلى اليقين بعالم أسماه عالم المثل والحقائق الأزلية، ونسبة عالم المثل هذا إلى عالم الحس كنسبة الأشياء الموجودة خارج كهف ما، إلى الظلال والأشباح التي يراها سجين الكهف عندما توقد النار في الطريق، فيعكس ضوؤها الأشياء المحسوسة الخارجية صوراً وظلالاً، فلا يرى السجين غيرها، وكذلك حالنا – فنحن نعتقد أن عالم المحسوسات والأشياء هو عالم الحقائق بينما هي أشباح أيضاً بالقياس إلى عالم المثل وهو عالم الحقائق.

وفي العصر الحديث ينأى بركلي barclay في شكه أكثر من أفلاطون، فيمتد الشك فيه ليطال وجود العالم المادي بأكمله، إذ اعتبر أن احساساتنا عن هذا العالم قائمة فينا، في حواسنا وفكرنا، وليست نابعة عن عالم خارجي، فلم تعد بذلك بحاجة إلى القول بوجود عالم المادة، إنه غير موجود، ولا يوجد غير فكرنا، وهذا ما أسماه هو بالمذهب اللامادي Immaterialism. وفي الواقع كان هدف بركلي هو استبعاد مصدر الشر والإلحاد وهو المادة من العالم لكي يبقي فقط على عالم الروح وحده، وفي هذا تأييد للدين على حد زعمه. وإذا كانت هذه الفلسفات

تقوم على شك ضمني غير مصرح به، فهناك فلسفة مشهورة هي بداية الفلسفة الحديثة اتخذت الشك «منهجاً» صريحاً لا بديل له لإقامة الفلسفة وأمعنت في الشك إلى أبعد حد، وهي الفلسفة الديكارتية.

وليست طريقة الشك عند دريكارت غير مسبوقة: لقد اصطنع سقراط في الفلسفة اليونانية طريقة الشك للتوصل إلى التعريف بالحد التام وليقيم العلم في وقت كاد فيه أنصار السفسطائية أن يقضوا على الفلسفة والعلم معاً. كما كان الشك وسيلة الغزالي للوصول إلى اليقين، فبعد أن طاف بالعلوم والفلسفات جميعاً، وقع في أزمة شكية عارمة، وفجأة قذف النور الفطري في قلبه واستطاع أن يبرئ الشك باليقين فدون المنقذ من الضلال ليثبت فيه خلاصة فكره. (محمد علي، 1985، 30).

لقد توصل ديكارت إلى الشك في كل شيء، الآراء القديمة، والحواس وما يأتينا منها من معارف، الذاكرة وما اختزنته من أفكار ومعلومات وقرر أن كل هذا الشك قد يكون بفعل الشيطان الماكر الذي يحملنا على الإقلاع عن اليقين. والشيطان يستطيع أن يزعزع اليقين الذي في النفس، ولكنه لا يستطيع أن يضلنا لدرجة نلغي معها وجودنا.

يقول ديكارت: («ليس من شك إذن في أني موجود» من اضلني فليضلني ما شاء فما هو بمستطيع أبداً أن يجعلني لا شيء مادام يقع في حسباني أني شيء فيبغي عليّ بعد أن دققت النظر في جميع الأمور أن انتهي إلى نتيجة وأخلص إلى أن هذه القضية «أنا كائن وأنا موجود» قضية صحيحة بالضرورة).

وقد حرص ديكارت على أن لا يصل شكه إلى شيء ما له اتصال بالدين أو ماله مساس بالأخلاق والحياة العملية، حيث لا بد لنا من عقائد عملية لهداية سلوكنا في الحياة، ومن ثم فإن الشك كما تصور ديكارت شك منهجي لا شك وجودي، وهو محاولة منظمة للوصول إلى اليقين العقلي.

**القلق:**

يشكل القلق أحد منابع الفلسفة، أنه حالة الاظطراب التي تنتاب الإنسان من شعوره بالضياع في هذا العالم، واعترافه بعجزه وقلة حيلته أمام مختلف الظواهر، فتتولد لديه الأسئلة الفلسفية الكبرى. يقول " ابيكتيت ": " أن أصل الفلسفة هو تجربتنا بما يتصل بضعفنا وعجزنا " فما هو السبيل إلى الخلاص من مأزق الضعف والعجز؟ يجيب الرواقي قائلا: " ينبغي أن أنظر إلى ما يفوق قدرتي نظرتي إلى شيء لا اكترث به، لانه بذاته قدر محتوم. ولكني، من ناحية أخرى، أقدر أن أسوق إلى ميدان الوضوح والحرية كل ما تشتمله طاقتي ومقدرتي، ولاسيما طراز أفكاري ومضمونها ".(العوا،1987، 61).

ويعد وعي الإنسان بوجوده المؤلم، من أكثر الامور المقلقة للإنسان، هذا الوعي الذي ينفرد به الإنسان عن بقية الكائنات، ويقصد بالوجود المؤلم هو وعيه بما يهدده من كوارث كالخوف والألم واليأس والفشل والموت، أو ما أسماه جان فال الشعور بالتعاسة.

فالإنسان الذي يندهش ليصل إلى المعرفة ويشك ليصل إلى اليقين يكون مشغولاً بالأشياء عن نفسه، ولكن عندما يعي تلك المواقف التعسة يتبدل موقفه وتنشأ عنده فلسفة من هذا المنبع تدور حول وجوده ما هو وما معناه، ما أفعاله ومدى حريته إزاء تلك المواقف، ما طريق خلاصه وسعادته. وما مصيره؟

وبهذا يقول «أبيكتيت» أن الفلسفة تنبع من شعورنا بضعفنا وعجزنا، والفلسفة هي التي تدلنا على طريق الخلاص من الخوف والألم والضعف والعجز وتكفل لنا السعادة، وهذا ما تراه الرواقية، وما تقول به الأبيقورية، على الرغم مما بين هاتين المدرستين الفلسفيتين من اختلافات فابيقور يقول: «عندما تكون صبياً لا تتردد في التفلسف وعندما تكون كهلاً لا تتردد في التفلسف فالذي يقول إن الوقت

مبكر للتفلسف أو متأخر، يشبه من يقول إنه مبكر أو متأخر لكي يكون سعيداً».(عبد الحميد،2001، 34).

وإضافة للرواقية والأبيقورية ومذاهب أخرى قديمة نجد الوجودية المعاصرة على اختلاف مذاهبها نابعة من المنبع ذاته، يقول كارل ياسبرز الفيلسوف الوجودي المعاصر: أن الوجود الإنساني هو دائماً وجود في «موقف» أي في مواجهة ما يقف في وجه حرية الإنسان، والمواقف تأتي وتذهب وبعضها لا يعود، وكل موقف نتعامل معه وفقاً لما تقتضيه مصالحنا، ولكن هناك مواقف لا تتغير وتبقى كما هي في حقيقتها وإن توارت حدتها مؤقتاً تحت ستار لا يحجبها، مثلاً عليّ أن أتألم، أن أصارع في الحياة، أن أقع تحت رحمة الصدفة، أن أتلبس بأثم، أن أموت.. هذه يسميها ياسبرز «المواقف القصوى» أي تلك التي لا يمكن تغييرها أو تجنبها أو التغلب عليها فتقف أمام إرادتنا كحائل. ونحن في حياتنا اليومية نتناسى تلك المواقف القصوى، ونعيش كما لو كانت غير موجودة، فننسى أننا نموت أو أننا تحت رحمة الصدفة. وإذن فنحن نرد عليها بإخفائها عن أنفسنا، ولكن إذا وعيناها وشاهدناها بوضوح نرد عليها باليأس منها، وهنا نصبح نحن بحق عين ذواتنا وذلك بتغيير أو بتطوير في وعينا بالوجود نتيجة لهذه المواجهة بين أنفسنا والمواقف القصوى، وهنا في اليأس واللا معقول والقلق وغير ذلك من التجارب المؤلمة نجد مفتاح الوجودية ومنبع الوجود فيها.

ولكن يبقى السؤال ما هي السبل التي يسلكها الإنسان لمواجهة المواقف القصوى؟

أمام الإنسان طرق ثلاثة للمواجهة، إزاء تهديد العالم والمستقبل فإما أن يتدين، وإما أن يسيطر على العالم والمستقبل والمجتمع وما يتصل بهم من تهديد، بالعلم والصناعة وتنظيم المجتمع، وإما أن يتفلسف.

والواقع أن منشأ العلم والصناعة وسر تقدمهما من وجهة النظر الفلسفية يكمن في محاولة الإنسان مواجهة تلك المواقف القصوى والسيطرة على تهديدها. وهذا ما عبر عنه «أوغست كونت» بوصفه للعلم بأنه «معرفة للتوقع بقصد السيطرة».

لكن العلم والصناعة وتنظيم المجتمع لها مع ذلك حدودها فالعلم لا يستطيع أن يزيل عن طريقي كل ما يتهددني من قلق وخوف من المستقبل المجهول ومن شيخوخة ومن موت، وتنظيم المجتمع لا يستطيع أن يجنبني الصراع من أجل البقاء، والتنافس، والقتال في الحرب. كما لا يجعلني أثق تمام الثقة بالنقابة والدولة بحيث لا أشعر بالضياع والفشل والألم والعزلة المحتملة دائماً. لذلك فالعلم والصناعة وتنظيم المجتمع كلها حلول تتسم بالقصور والفشل. ولا تزال وطأة المواقف القصوى قائمة عند من يسلك هذا الطريق، كونها لا تستطيع إزالة التهديد والمباغتة والخوف من المستقبل ومن المجهول ومن الموت. وإذا تجاوزنا طريق التدين، فلا يبقى أمامنا إلا طريق التفلسف، وبذلك أصبحت وظيفة الفلسفة عبر تاريخها الطويل هي البحث عن السعادة والطمأنينة كما هو الحال في الفلسفة الرواقية والأبيقورية أو جعل الإنسان يختار عالمه الذي يريد، ويختار موقفه من العالم كما رأت الفلسفة الوجودية.

الدهشة تنجب المعرفة، والشك يخلق اليقين، واظطراب الإنسان المنخرط في العالم يدفعه لإبداع وجوده وتحقيق ذاته، لقد ساقت الدهشة افلاطون وأرسطو إلى البحث عن ذات الكون، وخلص ديكارت من قلق الشك إلى اليقين، وطلب الرواقيون طمأنينة الروح من خلال الآلام، وما زالت هذه الأصول عناصر ينبوع الفلسفة.

اننا نتناسى مثلا أن الموت لامحالة واقع بنا، وهذا من الأوضاع القصوى المحدثة لحالة القلق، ونكتفي بالاهتمام بالأوضاع الراهنة واليومية، ونقنع بتبادل مصالحنا الخارجية، ونرسم نهج فكرنا وعملنا وسلوكنا، ولكن إذا ما تأملنا الأوضاع

القصوى عمدنا إلى تمويهها أو طردها أو مقابلتها باليأس والقنوط. الإنسان يود الخلاص، ويبحث عن السبل التي توصله لهذا الخلاص، وقد منحت الديانات السماوية الإنسان هذا الخلاص، واعتبرت الإيمان والهدى الفردي هما الطرق لهذا الخلاص، في حين عجزت الفلسفة عن منح هذا الهدى، غير أن التفلسف على الرغم من ذلك، كما يزعم العوا، هو انتصار على العالم وتطلع دائم إلى شيء يشبه الخلاص بالإيمان والدين. (العوا، 1987، 64).

## 4. التواصل الإنساني:

وهو المنبع الرابع من منابع الفلسفة، ويتمثل هذا المنبع من حقيقة أنني أوجد مع الأخر، ولا اوجد إلا معه، وأن اتصالي البشري لايقتصر على اتصال عقل بعقل، وفكر بفكر، بل أنه اتصال وجود بوجود، وكيان بكيان. أنه التعاون الذي يحطم حلقة اللامبالاة. فأننا نشعر بالألم عندما يكون اتصالنا بالآخر اتصالا ناقصا، ويغمرنا السرور عندما يكون هذا الاتصال على وجه الكمال، ولا يتحقق اطمئنان الكائن ويقينه إلا بهذا التواصل الذي يحقق إنسانية الإنسان. أن تبادل الحقائق والحوار وتلاقح الأفكار الذي يضمنه التواصل الإنساني، هو أحد المحفزات لنشؤ الفكر الفلسفي وتطوره.

### مباحث الفلسفة:

إذا أردنا أن نعرف الفلسفة بإحصاء موضوعاتها التي ظهرت وتمت خلال التاريخ، مع الإشارة إلى الأسماء الدالة عليها، فإننا نكون بذلك قد نسقنا وبوبنا مسائلها.

إننا في استعراضنا لتعريفات الفلسفة سنلحظ في كثير من الأحيان بأن كل تعريف يشير إلى ناحية معينة من الفلسفة، وأحياناً إلى موضوع لم يكن متميز تماماً فيبرز الموضوع مستقلاً باسمه وكقسم من اقسامها.

هناك اسم للفلسفة عرف عند الفلاسفة الإسلاميين ويرجع إلى أرسطو هو «العلم الكلي» وهو اسم يشير، كما هو واضح، إلى سمة العموم، أن الكلية التي تتصف بها مباحث الوجود ولواحقه ومبادئه، من حيث أنها كلها مقولات عامة ومبادئ كلية.

هناك أيضاً اسم «انتولوجيا» Ontology اي علم الوجود وهو اسم يركز الانتباه على فكرة الوجود – الموضوع الأزلي للفلسفة – التي وردت في تعريف أرسطو للفلسفة، وهذا الاسم من وضع فيلسوف من القرن الثامن عشر هو «فولف» وأصبح اليوم واسع الاستعمال في الفلسفات الوجودية.

وهناك اسم «مابعد الطبيعة» أو الميتافيزيقيا وهو الاسم الذي وضعه «أندرونكس الرودسي» الذي رتب كتب أرسطو فضم ما يتعلق منها بالرياضيات والطبيعيات في مجموعتين ثم المقالات الفلسفية في مجموعة واحدة ووضعها بعد الطبيعيات وسماها «مابعد الطبيعة» أي الكتب التي تجيء في ترتيبها بعد كتب الطبيعة. ولكن هذا الاسم تحول معناه الدلالي تماماً فلم يعد يشير إلى ترتيب الكتب وإنما على الموضوع الذي تدرسه الكتب، وهو عند أرسطو «الفلسفة الأولى» وقد تحول من ترتيب الكتب إلى مادة الكتب، فأصبحت الميتافيزيقيا اسماً مرادافاً للفلسفة الأولى، وهذا الاسم لم يبرز موضوعاً جديداً وإنما أبرز بكل وضوح صفة التجاوز والمفارقة التي ميزنا بها الفكر الفلسفي.

هناك أيضاً اسم نشأ في الاسكندرية عند «أفلاطون» وهو اسم Theology الذي نقله الفلاسفة الإسلاميون إلى كلمة «اثولوجيا» وكذلك «علم الربوبيّة» أو «العلم الإلهي» أو «الإلهيات» واسم أثولوجيا جاء من أن أهم جزء في الفلسفة الأولى وأشرف أبحاثها هو البحث عن الربوبية، فسميت الفلسفة باسم أشرف أجزائها وهذا من قبيل إطلاق اسم الجزء على الكل، ولكنه مع ذلك اسم يوضح بصفة خاصة المباحث الخاصة بالألوهية.

ومن هنا يتضح أن موضوع الفلسفة منذ أن تركه أرسطو ولفترة مديدة من الزمن ظل يشتمل على مبحثين أساسيين: الأول هو الوجود من حيث هو كذلك. والثاني يتناول العلة الأولى والغائية وهذا هو وجود اللّه سبحانه وتعالى. وهذان المبحثان هما ما تشير إليهما لفظتا «أنتولوجيا» onthology و«اثولوجيا» ethology ويمكن لنا أن نلم بالطبيعة المزدوجة لموضوع الفلسفة في ضوء كلام الفيلسوف ابن سينا الذي يعرف موضوعات الفلسفة في كتابه «النجاة» على النحو الآتي: «نريد أن نحصر جوامع الكلام في العلم الإلهي فنقول إن كل واحد من علوم الطبيعيات وعلوم الرياضيات فإنما يفصل عن حال بعض الموجودات وكذلك سائر العلوم الجزئية. وليس لشيء منها النظر في أحوال الوجود المطلق ولواحقه ومبادئه، فظاهر أن ههنا علماً باحثاً عن أمر الوجود المطلق ولوحقه التي له بذاته ومبادئه، ولأنه الإله تعالى على ما اتفقت عليه الآراء كلها ليس مبدأ لموجود معلول على الإطلاق، فلا محالة أن العلم الإلهي هو هذا العلم. فهذا العلم يبحث عن الموجود المطلق وينتهي في التفصيل إلى حيث تبتدئ منه سائر العلوم فيكون في هذا العلم بيان مبادئ سائر العلوم الجزئية» (محمد ثابت 1969، 43– 46). ويقصد بقوله هذا أن العلم إنما يكون النظر فيه في الوجود المطلق وما ينقسم إليه هذا الوجود من انقسامات عبر عنها بكلمة لواحق ومبادئ، وهذا القسم هو الذي أشرنا إليه بكلمة «انتولوجيا» كما يكون النظر فيه أيضاً في علة الوجود الأولى وغايته القصوى (الله) وهذا ما سمي «بالاثولوجيا» أو العلم الإلهي أو الآلهيات.

وما أكد عليه ابن سينا بقوله إن في هذا العلم بيان مبادئ سائر العلوم الجزئية، فإن هذا الموضوع الهام رغم خوض القدماء فيه فإنهم لم ينتبهوا إلى أهميته وبالتالي لم يبرزوه تحت اسم خاص به كما برز بقوة في الفكر المعاصر تحت اسم «فلسفة العلوم» وإن كان ابن سينا قد صنفه بكل تأكيد على أنه أحد أقسام الفلسفة.

يشار هنا إلى أن الآلهيات تتعرض عند ابن سينا إلى موضوعين آخرين لا نجدهما فيما عرضه أرسطو في كتابه «في الميتافيزيقيا»:

الموضوع الأول هو الكلام عن صلة الألوهة بالعالم، وهذا ما عرف عند ابن سينا بنظرية الفيض أي كيف نشأت كثرة العقول السماوية والأنفس.(محمد ثابت 1980، 162). فالنفس العاقلة صورة تفيض من العقل الفعال واهب الصور، والنفس جوهر روحاني فاض على القالب الجسماني وأحياه، والجوهر الروحاني بسيط لا يفسد، فالفساد للأشياء المركبة التي تتفكك وتنحل، ولا تموت النفس بموت البدن بل هي خالدة ولا تفسد بفساده لأنها مقدمة الوجود على جوهر البدن، ولها جوهرها المستقل. وبما أن النفس غير مادية فعلاقتها بالبدن ليست كعلاقة معلول بعلة ذاتية، فلا تبطل ببطلانه. تعلق النفس الوحيد هو مع العقول المفارقة والجواهر السماوية (نظرية الفيض)، (رمزي النجار،1979، 162). وبهذا تكمل الصورة الفلسفية التي يعطيها هذا الفيلسوف لموضوعات الفلسفة أو اقسامها، تلك الصورة التي تبدأ بفكرة الوجود المطلق ولواحقه (الانتولوجيا) وتتدرج إلى واجب الوجود كمبدئ لكل وجود آخر «الآلهيات» ثم إلى فيض العالم، ثم إلى خلود النفس وتنتهي الفلسفة إلى بيان مبادئ سائر العلوم.

هذا التقسيم العام لموضوعات الفلسفة الأولى ظل مسيطراً على الفلسفة حتى بعد ظهور الفلسفة الحديثة عند «ديكارت» فنحن نجد عند «فولف» الذي عاش بعد ديكارت بنحو ثلاثة أرباع القرن ثم عند «باومجارتن» تقسيماً عاماً لموضوعات الفلسفة الأولى على النحو الآتي مع العلم بأن المصطلحات كلها من وضع فولف:

1. الأنتولوجيا وموضوعها الوجود ولواحقه وأحكامه.
2. الكزمولوجيا العقلية وموضوعها العالم ونشأته (وهذا ما يقابل نظرية الفيض عند ابن سينا).
3. السيكولوجيا العقلية وموضوعها النفسي وإثباتها وخلودها.

4. الأنطولوجيا الطبيعية وموضوعها المباحث العقلية وبالتالي غير الدينية الخاصة بالربوبية.

ولا نجد عنده كما عند ابن سينا قسماً خامساً لفلسفة العلوم.

لكن هذه الأقسام لا تستنفذ مع ذلك كل الموضوعات الفلسفية كما هي معروفة الآن. فلقد ظهر مع ظهور الفلسفة الحديثة وخصوصاً منذ ظهور الفلسفة النقدية عند «كانت» ظهر أن مسألة المعرفة كيف تعرف ومدى المعرفة وقيمتها، تأتي في المقام الأول في الفلسفة وهي تشكل مقدمة لجميع الموضوعات السابقة الذكر.

إن البحث في المعرفة كما يراه «كانت» يقوم على وجهين: إما أن يكون بحثاً في المعرفة العلمية بالذات، ما مسلماتها وأفكارها الأساسية وقيمتها وهذا ما يسمى بنظرية المعرفة العلمية وهو اسم استبدل حالياً بفلسفة العلوم أو مسألة أسس العلوم، وهو من أنشط موضوعات الفلسفة اليوم. وإما أن يكون بحثاً في المعرفة عامة ما مصادرها ووسائلها عند الإنسان وما معنى الحقيقة التي تنجم عن تلك المصادر أهي مطابقة لواقع خارجي أم هي اختراع أم غير ذلك وهذا ما يسمى بنظرية المعرفة، وهذا القسمان هما وجهان لموضوع واحد هو المعرفة.

وليس هذا هو كل التطور الذي لحق بالفلسفة من حيث موضوعها وأقسامها. فمنذ ظهور المذهب الوضعي عند «أوغست كونت» قام فاصل واضح بين الفلسفة والعلم، على أساس أن العلم يدرس الوقائع، أما الفلسفة فمدار البحث فيها هو ما يجب أن يقع أو ما حقه أن يكون، أي الكلام عن عوالم مثالية ومعيارية. ومع أن هذه التفرقة ليست صادقة على أطلاقها، إلا أنه قد نشأت عند بعض المفكرين في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين فكرة تصور الفلسفة على أنها علم بالقيم المختلفة عند الإنسان، وسموها فعلاً علم القيم، وعرفوا الفلسفة من هذه الزاوية فقالوا إنها العلم الذي يبحث في قيم الحق والخير والجمال وهي القيم الأساسية الثلاث في الفكر الإنساني (محمد ثابت، 1980، 89).

# الفصل الثاني



# الفلسفة اليونانية القديمة

# الفصل الثاني
# الفلسفة اليونانية القديمة

## الفلسفة الأيونية، أو الطبيعيون الأوائل:

ولد الفكر الفلسفي على يد مفكرين يونانيين قدماء، وسابقين لسقراط، وذلك حوالي القرن السادس قبل الميلاد، ويمكن تسمية هذه المرحلة بمرحلة ما قبل سقراط، وهي تتمثل بالفلسفة الأيونية فالفلسفة الفيثاغورثية، ومن ثم الفلسفة الهيرقليطية فالفلسفة الإيلية. ويمكن القول إن مبادئ البحث الفلسفي عند الفلاسفة الأوائل كانت تتعلق بتساؤلات تدور حول العالم وأصله وتكوينه وتفسير الأشياء والموجودات.

وتعد الفلسفة الأيونية[1] بداية هذا التفكير الفلسفي الأولى، فإذا كان ميلاد الفلسفة في اليونان، فإن ميلاد الفلسفة الايونية كان في «ايونية» حوالي عام 600ق.م، حيث رأى الطبيعيون أو الايونيون أن للوجود مادة أساسية هي العنصر الأساسي في تكون ما على هذا الوجود من أشياء بسيطة أو معقدة، وأن الوجود رغم تعدد مظاهره وتحولها هو في الجوهر متناسق ويتبع نظاماً طبيعياً جوهره موحد، ولا بد أن يكون لهذا الجوهر مسبب.(رمزي نجار،1979، 17).

## طاليس (624– 546ق.م):

يبدأ البحث في الفلسفة اليونانية، بشكل عام، بدراسة الفلاسفة الأوائل الذين باشروا البحث في الفلسفة برد الأشياء والوجود إلى مبدأ واحد. ووفقاً لما يذكره «ديوجين» و«هيرودوت» و«أفلاطون» و«أرسطو» فإن «طاليس» يعد مؤسس الفلسفة بصفة عامة، ومن ثنايا موقفه بدأت تظهر مواقف أخرى تتطور في الاتجاه نفسه الذي سار فيه. وهؤلاء الفلاسفة الذين اتبعوا النمط نفسه من التفسير، هم

---

(1) نسبة إلى مدينة ايونية التي انطلق منها الفكر الطبيعي.

ما نطلق عليهم اسم الطبيعيون الأوائل. فما هي مواقف هؤلاء؟ وكيف نقف على حقيقة آرائهم؟

ويعد طاليس أول فيلسوف قدم لنا صياغة فلسفية حقيقية لمذهبه، مع أنه لم تصل لنا أية كتابات له على الإطلاق، وكما يلاحظ مؤرخو الفلسفة فإن اسم طاليس يذكر دائماً بكثير من الاحترام والتقدير بين الاغريق منذ عصر هيرودوت. وقد وصفه المؤرخون بأنه أحد حكماء عصره ومؤسس المدرسة الايونية التي استمرت من بعده. وقد جاء هذا الاعتبار الأخير من نظرة أرسطو وكتاباته، فأرسطو يعد مؤسس المدرسة الايونية لأنه ذهب إلى أن الماء هو الجوهر أو المصدر الذي أتت منه كل الأشياء. فقد قدم طاليس أول صياغه لمبدأ فلسفي في مجال تفسير الوجود، وبأن الماء هو المبدأ الأساسي الذي تندرج تحته كل الأشياء. والواقع أن أول معرفة لنا بهذا المبدأ عن طاليس ترجع إلى أرسطو، حيث يذكر أرسطو في كتابه الميتافيزيقيا(محمد علي،1984، 9) ما ذكره الفلاسفة الأوائل حول المبدأ الأول للأشياء، ويقول أن طاليس هو أول مؤسس لهذا الاتجاه. بأن المبدأ الأول هو الماء، ولهذا السبب أعلن صراحة أن الأرض تطفو على سطح الماء. ثم يتحدث أرسطو عن مصدر هذا الافتراض عند طاليس فيذكر أن هذا الافتراض جاء من ملاحظة أن النبات والحيوان يتغذيان من الرطوبة، والرطوبة في مبدأها نشأت من الماء، فالماء إذاً هو مبدأ النبات والحيوان ويتكونان منه بالضرورة. هذا هو تفسير أرسطو وهو ما يذكره عن طاليس ومن خلال هذا عدّ أرسطو أن طاليس هو أول من وضع لنا المعرفة بالعلة الأولى.

والسؤال الذي يهمنا هنا هو: لماذا اختار طاليس الماء كمبدأ؟ ثمة آراء كثيرة ذكرت منذ عصر أرسطو وحتى العصر الحديث حول هذا الاختيار. حيث قال بعضهم بوجود أساس غيبي أو أسطوري بمقتضاه ذهب طاليس إلى هذا الرأي وقال آخرون بأن هناك أساس عقلي جعل طاليس يتخذ الماء مبدأ.

أما الذين قالوا بالأسباب الغيبية والأسطورية فإنهم يفترضون هذا بناءاً على حياة طاليس ذاته، وعلى تقسيم يقيمونه بين الأسطورة الشرقية والأسطورة الاغريقية، حيث لا يساورهم الشك في أن طاليس كان على صلة بالأفكار البابلية والمصرية القديمة، ومما يلاحظه أصحاب هذا التفسير فإن الماء يلعب دوراً رئيساً في هاتين الحضارتين، ويبدو أن أرسطو قد أخذ هذا الجانب مأخذ الجد فقد نسب إلى طاليس قوله بأن الأرض تطفو على سطح الماء.

أما الصنف الثاني الذي يذهب إلى أن طاليس قال رأيه هذا استناداً إلى معطيات علمية، فإنهم يشيرون إلى أن طاليس وجد أن الماء هو الجوهر الوحيد الذي يمكن ملاحظة تشكله في صور مختلفة، بدون استخدام أجهزة علمية، فقد يكون بالحالة الغازية (بخار) والصلبة (التجمد) والسائلة بحالته العادية.

والمرجح أن طاليس استخدم التأمل العقلي النظري سبيلاً لبحثه عن أصل العالم وتوصل من خلال تفكيره النظري إلى أن الماء هو الأصل المادي للوجود، وأن وجوده ضرورة حيوية لمظاهر الحياة كافة، ويشكل فكر طاليس تحولاً هاماً يشير إلى قدرة الإنسان على رصد ما يحدث حوله، ويشكل أولى بوادر الخطاب العلمي الإنساني.(محمد قاسم،2001، 92).

**انكسميندر (611– 547 ق.م):**

وهو صديق طاليس ومعاصره، وهو أول اغريقي ينشر كتاباً وعنوانه «في الطبيعة» أوضح فيه أن الطبيعة تنطوي على متضادات، إنها تجمع بين الساخن والبارد، بين الرطب والجاف، بين الخفيف والثقيل، كما تجمع بين الحياة والموت وقد انتهى بعد عقد عشرات المقارنات والملاحظات إلى مخالفة صديقه طاليس في أن يكون الماء أو أي عنصر آخر هو المبدأ(محمد قاسم،2001، 92) كما أنه لم يقبل بقول طاليس في أن الأرض تقوم على قاعدة، بل رآها معلقة وسط السماء

وثابتة في مكانها حيث أنها واقفة على مسافة واحدة من الأجرام السماوية. (اكرم،1980، 14).

وقد افترض أن المبدأ يكمن في وجود جوهر لا محدود وراء كل الأشياء وقد وصفه باللامحدود Apeiron أو اللا متناهي Unlimited. حيث وجد انكسمندر أن الماء في حد ذاته ينتقل من حالة الصلابة (أي الجليد) إلى الحالة السائلة عن طريق الحرارة، ومن ثم فإن الحار والبارد لهما السبق على الماء ذاته، ولا يمكن القول تأسيساً على هذا أن الماء هو المبدأ طالما أن هناك ما هو أسبق منه، إذ لا يمكن للمسبوق أن يكون علة للسابق. ولهذا السبب وجد أنه من الأقرب للصواب أن نتخذ اللامحدود أو اللامتناهي مبدأ على اعتباره أنه لا يوجد مبدأ آخر وراء اللامتناهي وهو ينظر إلى مبدئه الجديد من زاويتين: الأولى: من حيث الكيف لأن اللامتناهي لا معين، وذلك بخلاف الماء الذي عينه طاليس والثانية من حيث الكم، أنه لا محدود بمعنى أنه يجمع الأضداد جميعاً. ومن هذا المنطلق فإن الكسمندر باعتراف كثير من الباحثين يعدّ أول من قدم نظرية فيزيائية حقيقية للعالم غير المرئي، وذهب إلى ما وراء الظواهر.

## انكسيمينس (585– 528ق.م):

وهو آخر ممثلي الفلسفة الأيونية، تتلمذ على يد انكسمندر. وبحث هو الآخر عن عنصر أولي لتفسير الأشياء ولكن خلافاً لسابقيه، فإنه لم ير ماهية العنصر الأول في وجود الأشياء بالماء كما هو الحال عند طاليس أو باللامتناهي كما هو الحال عند أستاذه انكسنمدر. إذ رأى أن التصور الذي يمكن تفسير طبيعة الأشياء عن طريقه هو الهواء، لأن كل الأشياء في رأيه تتقدم ابتداء منه وتنحل إليه. لقد فهم افكسيمينس موقف انكسمندر من فكرة اللامحدود ووجد أنه لا يمكن الزعم بأن الأشياء تتخذ من اللامحدود مبدءاً.(محمد علي،1984، 17). فقد اعتقد انكسيمينس أن الهواء أساس وجود العالم والمبدأ الأول لوجود الكائن الحي وذلك، لأن للهواء مقدرة أكثر على التغلغل بالأشياء فهو أسرع حركة وأكثر

انتشاراً بالإضافة إلى عدم حاجته إلى قاعدة كالماء. ففي نظره أن الهواء يتميز بحركتي التكاثف والتخلخل كما أن هاتين الحركتين تجعلان الهواء ملاحظاً حيث يتحول في حركة التكاثف إلى ماء وفي حركة التخلخل إلى نار، فبينما التكاثف يولد البرودة، فالتخلخل يولد الحرارة. لقد نظر انكسيمينس إلى الهواء على أنه المبدأ، ذلك المبدأ الذي تستمد منه كل الأشياء وجودها وإليه ترتد مرة أخرى، فهو جوهر لا يرى ومنه نشأت الأشياء. وقد أثرت آراء انكسيمينس في الفلاسفة المتأخرين من بعده، مثل فيثارغورث وانكساغوراس وديموقريطس.

**الفلسفة الفيثاغورية:**

نشأت الفلسفة الفيثاغورية في ايطاليا، نظراً إلى انهزام المدن الأيونية على يد العجميين عام 546ق.م مما أدى إلى انتقال الفكر اليوناني إلى جنوب ايطاليا وسبسلي حيث تأسست المدرسة الفيثاغورية في كروتون. وتختلف عن الفلسفة الايونية في اهتمامها الإلهي والروحي، حيث تبين لمفكريها أن الروح هي آلهة غير فانية ولكنها مسجونة في الجسم وكانوا يتطلعون إلى تخليصها منه. إن العالم الإلهي في فلسفتهم هو العالم الثاني، ولكنه الأكثر حقيقة وأهمية من العالم الأرضي، عالم الانغماس في الملذات. فالروح الإلهية هي القوة الحقيقية النهائية وهي غير قابلة للتغير.

إن المبدأ الفيثاغوري لم يذهب إلى الماء أو الهواء في تفسير الموجودات بل إلى العدد. فكل الأشياء تتطور من الواحد، وهذا المبدأ هو الحقيقة الوحيدة الثابتة. إن مبادئ المدرسة الفيثاغورية مبنية على تعاليم فيثاغورس وأتباعه، إذ أن سبب التسمية يعود إلى فيثاغورس مؤسس المذهب(رمزي نجار،1989، 18) وتقول هذه التعاليم بأن الحقيقة الأساسية للأشياء يمكن التعبير عنها وتفسيرها في مصطلحات عددية. ومن هذا المبدأ تطور علم الرياضيات وبذلك يمكن وصف الفلسفة الفيثاغورية بأنها مستندة على أسس علمية في جمعها بين العدد وتفسيرات أشكاله المادية المختلفة، فالعالم ما هو إلا عبارة عن عدد ونغم.

**فيثاغورس (572– 497ق.م):**

ولد بجزيرة ساموس وعاصر حكم بوليقراطيس، ثم هجر بلدته خوفاً من حاكم المدينة الذي صب العذاب فوق رؤوس أهلها، حيث ذهب إلى مالطا ثم فينيقيا، ثم مصر التي مكث فيها بعض الوقت وتعلم فيها الفلك والهندسة وعرف الديانات الشرقية القديمة ثم ارتحل متجولاً في العالم البابلي فاطلع على علوم الحساب والموسيقى، ثم عاد إلى ساموس مرة أخرى وهو في الخامسة والستين من عمره، وبعد ذلك كروتون بجنوب ايطاليا وهناك أسس مدرسة عرفت باسمه ذات تقاليد وتعاليم معينة ظلت تتبع لفترة طويلة.

ويعتقد بعض الباحثين أنه أول من جاء بلفظ فلسفة حيث كان يقول عن نفسه أنه ليس حكيماً لأن الحكمة لا تضاف لغير الآلهة، بل فيلسوف أي محب للحكمة(حلمي،1974، 22)

أما المبدأ الأول في فلسفة فيثاغورس ينص على أن الروح الإلهية هي القوة الفكرية لمعرفة الحقيقة الثابتة، فالروح هي الآلهة والجسم سجين لها، وهذا اتجاه جديد ميز تفكيره عمن سبقوه من الفلاسفة.

ويشير «رسل» في تاريخ الفلسفة الغربية إلى أن هناك بعض النظريات الهندسية التي تنسب إلى فيثاغورس، ومن أهمها تلك النظرية المشهورة باسمه والتي تنص على أن مربع الوتر في المثلث القائم الزاوية يساوي مجموع مربعي الضلعين المجاورين وله إسهام أيضاً في الموسيقى والفلك والطب. أما في الموسيقى فنجد أن فيثاغورس هو أول مكتشف للأوتار المنتظمة التي تتناسب أطوالها فتحدث أصواتاً منسجمة وهذا ما عرف فيمابعد بالسلم الموسيقي.

لقد أدخل فيثاغورس عنصراً جديداً، إضافة إلى ما تقدم، في الفكر الإنساني وهو التمييز بين المادة والصورة، وبذلك حاول تفسير الكون عن طريق نظام رياضي ورسوه في إطار مادي، وهذا يعني أن مفتاح المعرفة لديه هو الرياضيات. ويقول أرسطو

بهذا الصدد أن الفيثاغوريين كرسوا أنفسهم لدراسة الرياضيات، فكانوا أول الذين طوروا هذا العلم معتقدين أن المبادئ الرياضية هي مبادئ كل شيء. وبذلك بدأت تتراءى لهم الموجودات بصورة أعداد.

فأهمية المبدأ الفيثاغوري ناتجة عن تفسيره للموجودات في العالم لا بالهواء أو الماء بل بالعدد مما أدى بهم إلى إيجاد قوانين ثابتة بهذا الخصوص. كما أن تفسير علاقة شيئين يتم عن طريق النسبة العددية كالائتلاف الموسيقي الذي يعتمد على العدد بعنصريه الفردي والزوجي. ومن الطبيعي هنا أن توصف الفلسفة الفيثاغورية بأنها «عدد ونغم».

**ولكن ما هي نظرية العدد والائتلاف الفيثاغورية؟**

في فلسفة فيثاغورس نجد هناك توحيداً بين عالم الموجودات وعالم الأعداد. فالأعداد مقدار أو شكل لا يرمز لها بالأرقام بل تصور بنقط وترتب بشكل هندسي، فمثلاً الواحد نقطة والاثنان خط والثلاثة مثلث وبذلك تصف الأعداد بالأشكال كالمربع والمستطيل(كرم،1980، 22) وترتب على ذلك أن أصبح تفسيره للموجودات العقلية والحسية بنوع من العددية والرمزية فمثلاً رمزوا للعقل بالواحد لأنه ثابت، وللظن باثنين لأنه تردد بين طرفين وللوقت بالسبعة لأنه يقابل أيام الأسبوع السبعة.(حلمي،1974,77) فهذا المزج بين التصور والمادة أصبح مبدأ هاماً في الفلسفة الفيثاغورية.

**الفلسفة الهرقليطية:**

تشكل الفلسفة الهرقليطية مع الفلسفتين الايونية والفيثاغورية البداية المبكرة للتفكير اليوناني، وترجع هذه الفلسفة إلى هرقليطس وأفكاره الفلسفية، حيث إنه لم ينتم إلى مدرسة أو يؤسس مدرسة تحمل مبادئه، ولكن أفكاره كانت ذات تأثير واسع، وتتميز هذه الفلسفة بالكلية والتغير وفق قانون عام أطلق عليه هرقليطس اسم «لوغوس» أي الجوهر الإلهي أو العقل الإلهي. إن لوغوس هو أساس

المعرفة وهو القانون المشترك لجميع الموجودات، وهذا يعكس فلسفته في الصراع والتغير. إن فكرة التغير المطلق التي يعبر عنها قول هرقليطس المشهور «إنك لا تستطيع أن تستحم بماء النهر مرتين» تشكل أهم أسس فلسفته والتي لا شك كان لها تأثير كبير في فكر الفلاسفة الأوربيين ومن بينهم هيجل وماركس نظراً إلى أن نظريته تعارض مبدأ الثبات الصوري وهي تؤكد مبدأ التغير المطلق، ويمكننا أن نسميه بحق فيلسوف التغير.

**هرقليطس (536– 470ق.م):**

فيلسوف أيوني، وهب حياته للعلم، وعرف بمقته الشديد لجهل الناس. فقد تنازل لأخيه عن منصب سياسي كان وريثاً له ليتفرغ لعمله الفكري.(كرم،1980، 17). والأرجح لدى المؤرخين إنه منصب الكاهن الذي كان يضطلع أبيه بمهامه، وربما وضعت تفسيرات عديدة لذلك التصرف، فمن المألوف أن نقرأ عن هرقليطس وهو فيلسوف التغير أنه حاد المزاج عنيد متعجرف، بالإضافة إلى أنه يعشق الحرية ولا يريد أن يتعلق بقيود المجتمع والدين.

دون هرقليطس كتابه «في الكون» الذي اصطنع فيه لغة رمزية بالغة الغموض، مما دعى المفكرين على اختلاف نزعاتهم إلى تلقيبه بالفيلسوف الغامض. ويشتمل هذا المؤلف على ثلاثة أقسام رئيسية: الأول يعنى بنظرية الوجود والثاني في السياسة والأخلاق والثالث في اللاهوت وهذا المؤلف كما يصفه هرقليطس نفسه بأنه لا يكشف عن الفكر ولا يخفيه وانما يشير إليه فحسب.(محمد علي،1984، 30).

لقد ذهب هرقليطس إلى أن الكلمة نقطة البدء، ومن الكلمة تبدأ الفلسفة. وتميزت فلسفة هرقليطس بالكلية والتغير وفق قانون عام هو «اللوغوس» ويعني الجوهر الإلهي والعقل الإلهي، وقد حاول تفسير الأشياء في العالم وفق هذا القانون المشترك لجميع الموجودات، فهو أساس المعرفة وما جوهر العقل الإنساني إلا من حقيقة الجوهر الإلهي الكلي، فالمعرفة هي التفكير في المعاني الكلية لا الجزئية.

فالعقل لا يدرك الحقيقة إلا عن طريق اتحاده كلياً بينما العالم الجزئي لا يثقف العقل ولا يمنحه المعرفة.

وما يميز فلسفة هرقليطس هو قبول التغير كقانون جميع الموجودات. إن الأشياء جميعاً في حركة تغير وفق نظرية هرقليطس. ونظرية التغير عنده تعني صراعاً بين الأضداد مثل الخير والشر، الصحة والمرض، العمل والراحة، البارد والحار.. ويتم التغير حين يصير الشيء إلى ضده ولذلك يعتبر الأضداد متحدة مع بعضها، وكل واحد ضروري للآخر، فلولا الشر ما كان الخير وهكذا.

إن فكرة التغير المستمر التي يطرحها هرقليطس من خلال فلسفته، ووفقاً لعباراته التالية:

- «كل شيء ينساب ولا شيء يسكن، كل شيء يتغير ولا شيء يدوم على الثبات».
- «إنك لا تستطيع أن تستحم بماء النهر مرتين لأن مياهاً جديدة تنساب باستمرار».
- «الأشياء الباردة تصير حارة، والحارة تصير باردة، ويجف الرطب، ويصبح الجاف رطباً».
- «أخطأ هوميروس في قوله: لو أن هذا الصراع زال ما بين الآلهة والبشر، لأنه لو حدث ذلك لما بقي شيء على ظهر الوجود».

إن فكرة التغير هذه فكرة قديمة، ويبدو أن القضية «كل شيء يتغير» تمثل نصف الحقيقة وحسب. إذ أن هناك دلائل أخرى كثيرة على الاستقرار والدوام. إن أناساً قد يذهبون وآخرون يولدون لكن حقيقة التكاثر لا تتغير. ولكن هرقليطس ينظر إلى هذا الثبات والاستمرار على أنه نسبي، ذلك أن فلسفته تعلن أن الاستمرار ما هو إلا مصطلح نسبي، وإن ما نسميه استمراراً أو ما قد يبدو لنا ثابتاً إنما هو مثال على التغير في أسلوب بطيء أو تمظهر خفي لتغير بطيء. فهو عندما يقول إن

كل شيء ينساب ثم يذوي «نظرية السيلان عند هرقليطس» فإنه من الواضح انه لم يقصد اي شيء يفعل ذلك بنفس السرعة والدرجة في المظهر الخارجي الذي نلاحظه.

يتبين من نظرية هرقليطس أن التغير يتم وفق قانون اللوغوس، فالمبادلة متواصلة بين الأشياء إلى النار، ومن النار إلى الأشياء. وقد ذهبت نظريته لتفسير النفس البشرية بأنها متصلة بالنار الإلهية وعرضة للتحول نحو الجفاف والنار او نحو الرطوبة والماء، وفي الحالة الأولى يزداد نصيبها من العقل والصلاح، وفي الحالة الثانية يدركها الفساد. النفس الجافة صالحة وأكثر اتصالاً باللوغوس، أما الرطبة ففاسدة. ولذلك يقول هرقليطس إن النفس تفسد من كثرة الشراب والانغماس في الملذات، وحين تنقطع صلتها عن اللوغوس، وعن الحقيقة وحين تنعزل في عالمها الخاص.

**الفلسفة الأيلية:**

أسس أكسينوفان هذه المدرسة، واهتم بارمنيدس بتنظيمها وتطويرها، وسبب تسميتها بالايلية نسبة إلى مدينة ايلة التي انشأها الايونيون بعد أن هاجروا من مدينتهم أيونية وتسمى فلسفتهم أيضاً بالماورائية وهذا يعود إلى تفسيرهم للوجود بالاعتماد على الآراء الميتافيزيقية اي ما وراء الطبيعة. ناقضوا الفيثاغوريين بمبدأ الكثرة في الوجود فعدوه موحداً بطبيعة واحدة (رمزي نجار، 1979، 19). وتقوم فلسفتهم على أساس أن العقل يقتضي أن الموجود موجود، وأنه ساكن، خالد مطلق وواحد لا يقبل الانقسام، وقد تبنت هذه الفلسفة، فيزياء هرقليطس فيما يتعلق بالحواس فقط. ومن أشهر ممثلي هذه الفلسفة زينون الأيلي الذي حاول البرهنة على أن الاعتقاد بالتعدد وبالحركة يؤدي إلى عدد من التناقضات، من خلال ضرب عدد من الأمثلة، ومثاله المشهور «أخيل والسلحفاة» فكان بذلك رائد الحركة السفسطائية.(مانتوي،1998، 11).

## بارمينيدس (515- 440 ق.م):

بارمينيدس سليل أسرة عريقة الثراء والجاه، قطنت إيليا الشاطئ الغربي من إيطاليا. شارك في الحياة الاجتماعية والقانونية لبلاده حينما شرع قانوناً لمدينته عده مواطنوه نموذجاً للحكم الصالح، كذلك أسهم في دراسة التيارات الفكرية في عصره، فعرف الفيثاغورية ولكنه لم يتبع طريقها وعرف اكسانوفان وتربطه فيه فكرة الحقيقة الواحدة.(محمد علي،1984، 61).

وقد تتلمذ على يد أكسينوفان (570- 480ق.م) الشاعر والحكيم والمفكر والناقد كما يذكره لنا ارسطو، (حلمي، 1974، 83). والذي تميز بأفكار فلسفية جديدة ما لبثت أن وجدت طريقها في فكر وفلسفة بارمينيدس وتتلخص أفكاره في أن الوجود واحد وهو أرفع الموجودات السماوية والأرضية، إنه ليس مركباً على هيئتنا أو مفكراً مثل تفكيرنا، لا متحركاً بل ثابتاً يحرك الكل بعقله وبذلك خالف سابقيه من الفلاسفة الذين افترضوا موجوداً حقيقياً كالماء أو الهواء أو النار ثم استخرجوا منه كثرة الأشياء بالحركة والتغيير فوصفت فلسفتهم بتفكيرها المادي بينما وصفت فلسفة أكسينوفان بتفكيرها الميتافيزيقي.

في فلسفة بارمينيدس نجد تأكيداً لأفكار أكسينوفان من حيث اعتقاده بوحدة الوجود وأن الحقيقة واحدة. وقد عبر عن فلسفته في كتاب دونه في الطبيعة وكتبه بأسلوب شعري، وقد قسمه إلى قسمين، الأول يتعلق بالحقيقة، والثاني يتعلق بالظن. وهذا التقسيم يفصح عن نوعي المعرفة عند بارمينيدس، حيث إنها معرفة عقلية، وحسية، الأولى تتميز بأنها ثابتة وكلية أما الثانية تتميز بأنها ظنية وجزئية.

إلا أن ما يميز فلسفة بارمينيدس هو الاهتمام بالتفكير العقلي وتفسيره للوجود تفسير عقلي، إن للوجود عند بارمينيدس معنى واحداً مطلقاً وهو الوجود الكلي الحقيقي، وهو وجود ميتافيزيقي لا مادي، فمصدر المعرفة لا يأتي من

معلومات حسية، بل من تنظيم أسمى هو العقل الذي يستطيع إدراك الحقيقة المادية. لم ينف بارمينيدس وجود الحواس ولكنه لم يجد فيها اليقين. لقد سيطرت على فلسفة بارمينيدس فكرة الوجود لمعنى أن الوجود موجود واللا وجود ليس موجود، والفكر قائم على الوجود ولولا الوجود لما وجد الفكر. وهذا الوجود لا هو ماض أو مستقبل بل حاضر ولا يزول. ويعد بارمينيدس أول الفلاسفة الذين أدخلوا الشعر للفلسفة.(حلمي،1974، 83).

**الفلسفة السوفسطائية:**

يعود سبب تسمية الفلسفة السوفسطائية بما هي عليه إلى كلمة «سفيطس» ومعناها المعلم، وبنوع خاص معلم البيان(كرم،1980، 42). وكانت عادة السفسطائيين أن يجوبوا البلاد، ليعلموا الناس المبادئ التي يؤمنون بها، وعرفوا أيضاً بالمغالطين لأنهم شكّوا في المعرفة بعد أن كثرت الأوهام والأخطاء في أفكارهم. حيث كانوا يستعملون المنطق ليصلوا إلى نتائج خاطئة، فكان أن أنزلوا الفكر إلى مستوى العامة من الناس.(رمزي نجار،1979، 19). فالسفسطائي معلم فصاحة، يعلم تلميذه كيف يبرهن على كل ما يريد بصورة ظاهرية. ويختلف السفسطائي عن الريبي، يكون هذا الأخير مقتنعاً بصورة نهائية بأن العقل لا يستطيع البرهنة على أي شيء بصورة مؤكدة. أما في الواقع فيتحليان كلاهما، بقدر متساوٍ من الحذر إزاء الفكر لذلك يمكن اعتبار السفطائي ريبياً من الناحية العملية.

لقد أخذ السوفسطائيون على عاتقهم تمرين وتعليم الشباب أسلوب الخطابة وفن النجاح في الحياة العملية، مثل كيفية الوصول إلى المناصب وكسب الأصدقاء. وهذه التعاليم تطبيقاًعملياً يمكن وصفها في الفلسفة السقراطية بأنها تمزيق للقيم الأخلاقية والتقليدية والتربوية حيث تتضمن الأساليب التي لا تتفق والفضيلة.

لقد ظهر السفسطائيون في القرن الخامس قبل الميلاد، وكما هو معروف فقد جرت العادة في بلاد اليونان ألا يتلقى المعلم أو الحكيم أو الفيلسوف أجراً على تعليمه. إلا أن السفسطائين كانوا يتكسبون من تعليمهم، واتخذوا من الفلسفة والخطابة وسيلة لجمع المال وتكوين الثروات، حيث كانوا يقصدون التلاميذ الميسورين الذين ينحدرون من الطبقات الراقية في المجتمع الأثيني، ويعلمونهم فن ترجيح رأي على آخر، وكيف يمكنهم الاستفادة من قول المتحدث وبذلك استخدموا قوة الحجة في هزيمة الخصم.(محمد علي،1984، 127). وهكذا فقد نزلوا بالعلم إلى مستوى الحرفة ولم ينظروا إليه كفضيلة ومعرفة، وفي هذا تدمير لقيم العلم وقيم المعرفة.

يشار هنا إلى أن السوفسطائيين اختلفوا عن الفلاسفة الأوائل الذين اتجه تفكيرهم نحو الشيء ليصلوا إلى المبدأ الأقصى للأشياء، حيث كان تفكيرهم مادياً، في حين اتجه السوفسطائيون نحو الإنسان، وكان تفكيرهم مبنياً على الملاحظة الجزئية في العالم المادي، فمن الأجزاء كانوا يصلون إلى النتائج والنظريات، ومن هنا ولد مذهب الشك لديهم في أنه من المستحيل الوصول إلى معرفة يقينية إلا من خلال ملاحظة الحقائق الجزئية.

وثمة اختلاف آخر يتركز على الهدف، فبينما كان الفلاسفة الأوائل يهدفون إلى معرفة العالم المادي وأصله أي المعرفة الموضوعية المبنية على التأمل الميتافيزيقي، فقد كان هدف السوفسطائيين التطبيق العملي والغاية المنفعية لتعليم فن الحياة وضبطها ولهذا كانوا أبعد من أن يحظو بلقب الحكماء. ويعدّ بروتاغوراس وغورغياس، أبرز ممثلين للسفسطائية.(مانتوي،1998، 14).

### بروتاغوراس (480- 410ق.م):

يعد بروتاغوراس أبرز ممثلي السفسطائية وأشهرهم، قدم إلى أثينا عام 450ق.م بعد أن طاف مدن اليونان وإيطاليا الجنوبية ونشر كتاباً عن الحقيقة جاء

فيه بعض العبارات التي أدت إلى اتهامه بالإلحاد، فحكم عليه بالإعدام كما أحرقت كتبه ومؤلفاته ففر هارباً غير انه توفي غرقاً في أثناء فراره.

ومن ضمن العبارات التي أودت بحياته ما يختص بالآلهة مثل قوله: «لا أستطيع أن أعلم إن كانت الآلهة موجودة أم غير موجودة، فإن أموراً كثيرة تحول بيني وبين هذا العلم منها غموض الموضوع وقصر الحياة». (حلمي مطر،1974، 46).

تقوم فلسفة بروتاغوراس على أن المعرفة نسبية، فقد جعلته مقولته الشهيرة «الإنسان مقياس الأشياء جميعاً» رائداً للنسبية، فقد كان يعد جميع القيم ذاتية، فجميع الناس لا يتفقون حول طعم العسل، بعضهم يجده لذيذاً في حين يجده آخرون غير ذلك. (مانتوي، 1998، 14).

وفي محاورة ثياتيتوس يشرح لنا أفلاطون بأن بروتاغوراس يجمع بين فلسفة هرقليطس بالتغير المتصل وفلسفة ديمقريطس بأن الإحساس هو المصدر الوحيد للمعرفة، كما أنه يرى بأن الفضيلة تعلم وهي بحاجة أن يتعملها الإنسان وبهذا فهي مكتسبة، وهذا مخالف لفلسفة سقراط التي ترى بأن الفضيلة فطرية وموجودة في النفس الإنسانية، وبحاجة إلى من يساعد في إظهارها.

**غورجياس:**

ولد في مدينة ليونيتوم من مدن صقلية وتتباين وجهات نظر المؤرخين عن تاريخ ولادته فبينما يرى بعض المؤرخين بأن تاريخ مولده غير معروف بالتحديد، نجد أن بعض الموسوعات الفلسفية تورد بأنه عاش في الفترة مابين (480–375ق. م)، (الحفني ن عبد المنعم، ص 298) أما العوا فقد أورد بأنه ولد سنة 427 ق.م (العوا، 1992، ص30). أما محمد عبد الرحمن مرحبا فيورد في كتابه تاريخ الفلسفة اليونانية بأن غورجياس قدم إلى أثينا عام 427 ق.م وتتفق المراجع التي حصلنا عليها بأنه ولد في مدينة ليونيتوم، وقد كان خطيبا بارعا اذهل سامعيه بفصاحته، وهو أول من ألف كتابا في الخطابة، كما ألف كتبا كثيرة في

البيان وقواعد الخطابة أو فن الإقناع الذي مارسه قبله معلما البلاغة كوراكس وتيسياس حيث تشير المراجع إلى أنه فاز في الخطابة على تيسياس عندما مثلا أمام الأكليزا أي مجلس أثينا عندما قدم طالبا النجدة والعون لبلاده ضد أهل سراقوصه (مرحبا، محمد عبد الرحمن،1993، ص 166).

فلسفته: تتفق فلسفة غورجياس من حيث النتيجة مع فلسفة بروتاغوراس، ولكنهما اختلفا في الطريقة المؤدية إلى هذه النتيجة، فبينما كان بروتاغوراس يقول كل حكم حقيقي، جاء غورجياس ليقول ولا حكم حقيقي، ولكن هذا التناقض بين القضيتين ماهو إلا تناقضا ظاهريا، حيث إنهما يتكافآن في الواقع فإذا كان كل حكم حقيقي كما يرى بروتاغوراس فمرد ذلك أنه يكتفي بالتعبير عن الظاهر، وإذا كان ولا حكم حقيقي وفقا لرؤية غورجياس، فذلك لأننا لانستطيع أن ندرك سوى الظاهر، (العوا، المذاهب الفلسفية، ص 31). وتكاد تتلخص فلسفة غورجياس من خلال تقسيمه لكتابه الذي اشتهر به (في اللا وجود) فقد قسم كتابه الشهير هذا إلى ثلاثة اقسام، حيث يقول في القسم الأول أنه لا يوجد شيء، ويتركز القسم الثاني حول مقولة أنه حتى لو كان هناك شيء فالإنسان عاجز عن إدراكه، ويتمحور القسم لثالث حول فكرة أنه حتى لو أدركه أي الشيء، فليس بوسعه أن يبلغه لغيره (الحفني، ص298).

ويسوق غورجياس حججا كثيرة لإثبات هذه القضايا في محاججة تشبه إلى حد بعيد طريقة زينون الأيلي في المحاججة، مما جعل بعض الباحثين يشككون فيما إذا كان غورجياس جادا في إنكار اللاوجود، أم هي البراعة التي تميز بها كغيره من السفسطائيين فيما عرف بالجدل الفارغ في إثبات الشيء ونقيضه في آن واحد، حيث يقول غورجياس في النتف المتبقية من كتابه اللاوجود لإثبات القضية الاولى كما أوردها الباحث محمد عبد الرحمن مرحبا نقلا عن كتاب الأهواني فجر الفلسفة اليونانية ص (279– 281): " إذا وجد شيء فيجب أن يكون موجودا، أو لا موجودا أو موجودا ولاموجودا معا. ولايمكن أن يكون لا موجودا، لأن اللا موجود غير موجود، إذ لو وجد لكان في نفس الوقت موجودا أو لا موجودا، وهذا مستحيل

وكذلك لايمكن ان يكون موجودا لأن الوجود غير موجود إذ لو كان موجودا فلا بد ان يكون قديما أو حادثا أو هما معا. ولا يمكن أيضا ان يكون قديما، إذ لو كان كذلك لكان لا أول له، وما لا أول له فغير

محدد، وما لا حد له فلا يحيط به مكان، إذ لو كان في مكان لوجب أن يحتويه شيء آخر، وبذلك فلا يكون غير محدد، لأن الذي يحتوي أكبر من الذي يُحتوى ولا شيء أكبر من اللا محدود، ولا يمكن أن يحوي نفسه وإلا كان الحاوي والمحوي شيئا واحدا وكان الموجود [ الواحد] شيئين؛ أي المكان والجرم وهذا باطل. فإذا كان الموجود قديما كان لامحدودا، وإذا كان لامحدودا فلا يحتويه مكان، وإذا كان لا يحتويه مكان فهو غير موجود وكذلك لا يمكن أن يكون الموجود حادثا، إذ لو كان كذلك لوجب أن يكون حادثا عن شيء، إما موجود او لا موجود وكلاهما مستحيل. وكذلك لا يمكن أن يكون الموجود واحدا، وإلا لكان له حجم وأمكن قسمته إلى غير نهاية، أو على الأقل كان له ثلاثة أبعاد هي الطول والعرض والعمق ولا يمكن أن يكون كثيرا، لأن الكثير حاصل الجمع بين عدد من الوحدات، فإذا امتنع وجود الواحد امتنع وجود الكثير[ لأنه تكرار له] ومن المستحيل ان يجتمع في الشيء الواحد الوجود واللا وجود. ولما كان الوجود غير موجود فلا شيء موجود" (مرحبا ص 167– 168). وهكذا يثبت القضية الأولى من القضايا الثلاث.

أما القضية الثانية والتي يقول فيها "إذا وجد شيء فلا يمكن معرفته" حيث يرى غورجياس بأن هناك فرقا جوهريا بين الموجود وبين المعلوم وإلا لكان كل معلوم موجودا، وحينئذ فلا مجال للوقوع في الخطأ مادام الموجود معلوما. ولما كان الخطأ حاصلا، لزم أن يكون الموجود غير المعلوم.

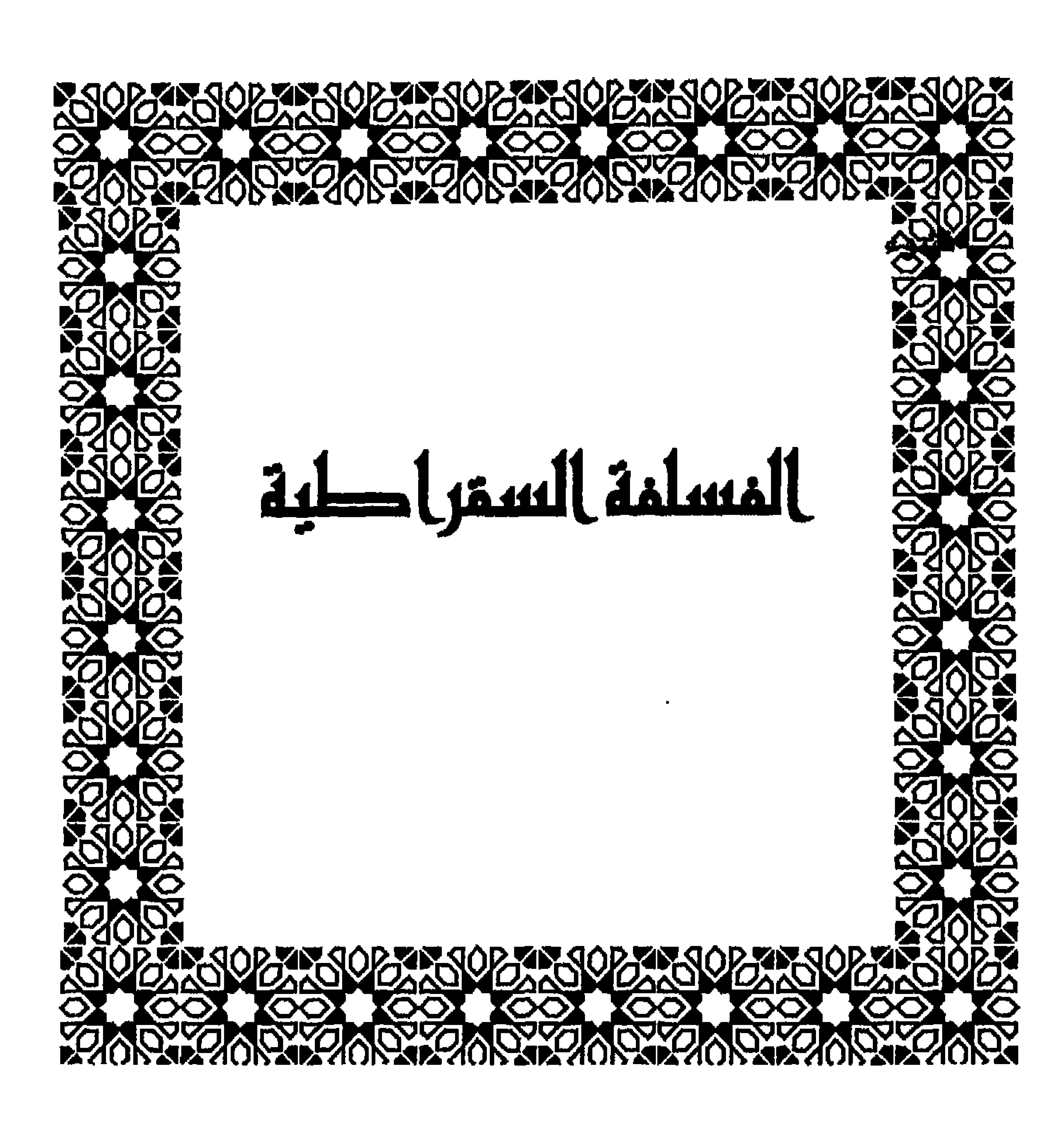
أما القضية الثالثة فيرى غورجياس بأن ترتيب المعرفة على الحواس، وبأن مايصل عن طريق الحس لايمكن نقله إلى الآخرين.

تميـز غورجيـاس عـن بقيـة السفسـطائيين في أنـه رأى بـأن أسـاس الشـرائع والقوانين هو اتفاق الناس وموضوعاتهم، والأساس في هذه المسألة يرجع إلى التفرقة بـين الطبيعـة والقـانون فقـد رأى غورجيـاس بـأن " الإنسـان مقيـاس كـل شـيء". (مرحبا، ص 170).

في فلسـفته السياسـية يـرى غورجيـاس بـأن العدالـة هـي " مصـلحة الأقـوى" وهـذا مارفضـه أفلاطـون حيـث نـادى بنظريـة الحـاكم الفيلسـوف، ثـم عـدل هـذه النظرية بحيث أصبحت أكثر واقعية في كتابه النواميس.

كمـا يـرى غورجيـاس بـأن القـوة ليسـت في قمـع الشـهوات والزهـد في الـدنيا وكـبح الشـهوات، كمـا يعلمنـا الزهـاد والوعـاظ وفلاسـفة الأخـلاق، وإنمـا القـوة في النـزوع والسـيطرة وإشباع الرغبـات وسياسـة المدن وحكم الشـعوب. أمـا الزهـد فضـعف وخور في العزيمة، وهو بالعامـة أليق. فالـذي لايرغـب في شيء ولا يشـتهي شـيئا باسـم بعض المباديء الخلقية المزعومة رجل عاجز خـائر لـيس عنـده مـن الشجاعة والإقدام مـا يجعلـه عضـوا صـالحا للحيـاة قـادرا علـى الفعـل والتـأثير في الانتـاج. إنـه ميـت في صـورة حـي، فطبيعـة الحيـاة هـي النـزوع والرغبـة والشـهوة وقـوة تـدفع إلى تحقيقهـا ليشعر الإنسان باللذة ويبلغ السعادة، وإلا كـان حجـرا أصـم، بطـن الارض خير لـه مـن ظهرهـا، وقـد عـارض سـقراط وأفلاطـون هـذه النظريـة وأعلنـا الحـرب عليهـا. (مرحبا ن 172).

# الفصل الثالث



## الفلسفة السقراطية

# الفصل الثالث
# الفلسفة السقراطية

سمي بهذا الاسم، في تاريخ الفلسفة، سقراط وأتباعه، ومن أبرزهم أفلاطون وأرسطو، وفي هذه المرحلة تحديداً بلغت الفلسفة القديمة أوجها، وتمتد هذه المرحلة نحو قرن من الزمن بدءاً من سنة (430ق.م وهو التاريخ التقريبي الذي بدأ فيه سقراط بنشر تعاليمه، حتى سنة 322 ق.م وهي السنة التي توفي فيها أرسطو) وقد تميزت الفلسفة في هذه المرحلة عما سبقها من مراحل، حيث اهتم الفلاسفة الذين سبقوا سقراط اهتماماً كبيراً بالمظاهر الطبيعية في حين اتجهت الفلسفة السقراطية إلى الإنسان، باعتباره كائناً أعلى، وهذا يمثل أحد الإسهامات الأساسية للفلاسفة السقراطيين، وهو ما تمخض عنه طرح الأسئلة الجوهرية للفلسفة، والتي ما فتئت تشغل الفكر الفلسفي حتى يومنا هذا، والمتمثلة بماهية قواعد المعرفة الأنا (المنطق) والسلوك الإنساني (الأخلاق) وحول أصل الإنسان ومصيره ككائن عاقل (الميتافيزيقا). ومع أن فلاسفة هذه المرحلة لم يهملوا أي مكون من مكونات الفلسفة، إلا أن نظرياتهم تصب قبل كل شيء في فلسفة العقل. وهي السمة التي ستطبع الفلسفة القديمة بصورة نهائية. ومما يميز هذه المرحلة وأعني الفلاسفة السقراطيين عن الفلاسفة بعد سقراط هو تحول الاهتمام من الميتافيزيقا التي شكلت صلب الفلسفة في المرحلة السقراطية، إلى الاهتمام بالأخلاق كمجال اهتمام رئيس للفلاسفة في مرحلة ما بعد سقراط.

## سقراط (470– 399ق.م):

ولد في أثينا لأب نحات وأم قابلة، امتهن النحت بدوره، وعَده عراف معبد دلفيس أكثر الناس حكمة، دهش سقراط لهذا الوصف، فعلق قائلاً «لا أعرف شيئاً أكثر مما يعرفه الآخرون، لكنهم يعتقدون أنهم يعرفون شيئاً ما، وأعرف أنا، أنني لا أعرف شيئاً»(مانتوي، 1998، 16). عرف سقراط بثباته على مبادئه الفلسفية، ولم يشأ التخلي عنها حتى عندما كان بأمس الحاجة إلى ذلك في أثناء محاكمته،

فواجه الحكم عليه باقتناع ودفع حياته ثمناً لالتزامه بتلك المبادئ. حيث انتهت حياته بتجرعه سم الشوكران، وفقاً لقرار المحكمة، تاركاً وراءه فلسفة مفعمة بالحياة.

لقد كان والده صوفرو نيقوس نحاتاً وأمه فيناريت قابلة كما أسلفنا، وقد تعلم سقرط حرفة أبيه نظرياً غير أنه عملياً طبق مهنة والدته، حيث كان في تعاليمه الفلسفية يساعد طلبته على توليد الأفكار وكان اهتمامه بالأفكار الفلسفية أقوى من اهتمامه بحياته الخاصة أو واجباته البيتية. فقد كانت حياته خاضعة إلى علو الفلسفة. حيث يصف زوجته اكزانثيب بأنها مثل السماء عندما ترعد سرعان ما تبكي. كما عرف بعدم اهتمامه بمظهره أو إكتراثه بالحياة المادية أو المركز الاجتماعي، وكان يعدّ نفسه سعيداً لميزات ثلاث: أنه ولد إنساناً لا حيواناً، رجلاً لا امرأة، ويونانياً لا بربرياً، هذه الميزات التي أسعدت تلميذه أفلاطون من بعده حيث أضاف وأنه ولد في عصر سقراط.

أمضى سقراط حياته في أثينا باستثناء فترتين من الخدمة العسكرية، وكان متفرغاً للفلسفة والمناقشات الفلسفية، فقد كان جريئاً في آرائه، وعندما أعلن على رؤوس الأشهاد عدم إيمانه بتعدد الآلهة، اتهم بالإلحاد وإفساد الشباب الاثيني، وسجن حتى يوم إعدامه، لقد كان بحق عملاقاً حتى في الوقت الذي كان ينفذ فيه حكم الإعدام، فقد بقي في سجنه يعلم طلابه بمنطق وشجاعة وشرف حتى إنه عندما وفر له أحد طلابه فرصة للفرار رفض سقراط ذلك، معتبراً أنه يحترم القانون ولو أخطأ، ذلك أن خرقه للقانون الخاطئ يعلم الناس على خرقه حتى عندما يكون صائباً.(رمزي نجار،1979، 21).

وفي محاورة الدفاع يروى لنا أفلاطون محاكمة سقراط وإعدامه، فقد اتهم من قبل ثلاثة أشخاص: أحد السياسيين انيتسوس وأحد الخطباء ليقون وأحد الشعراء ميلتوس، بأنه يفسد الشباب ويعتقد بآلهة بدل الآلهة المعروفة آنذاك. وقد

دافع سقراط عن نفسه بقوله إن كان سقراط مفسداً للشباب فمن المصلح ياترى؟ لقد نفى سقراط الاتهامات الموجهة ضده.

ويروي أفلاطون ما حدثه به خيريفون صديقه، عندما سأل عرافة معبد دلفي إن كان هناك من هو أحكم من سقراط؟ فكانت إجابة العرافة أنه لا يوجد. ويعد أن تمعن سقراط بما حدثه به خيريفون مضى ليتحقق من صحة هذا الحديث. فطاف فئات ثلاث من الجمهور يناقشهم بأسلوبه الجدلي الحواري ليتفحص معرفتهم. فكانت الفئة الأولى فئة السياسيين فوجدهم يجهلون حقيقة ما يتحدثون فيه، ومن ثم تجول بين الشعراء فوجدهم يكتبون شعرهم بالإلهام وليس بإمكانهم تفسير ما يكتبونه، وثم تنقل بين فئة الحرفيين فوجدهم ملمين بفن حرفتهم ويعرفونها جيداً، وفي هذا هم حكماء، ولكن للأسف يدعون معرفة كل موضوع خارج إطار حرفتهم وهذا بنظر سقراط هو الجهل، ومنذ ذلك الوقت أخذ على عاتقه مسؤولية محاربة المدعين المعرفة مثل السوفسطائيين.

لقد تابع سقراط دفاعه عن نفسه بدفاعه عن المبدأ الفلسفي الذي نادى به، مبدأ البحث عن الفضيلة والخير. وعرف الفضيلة بأنها المعرفة، وإن المعرفة حقيقة فقط عندما تصل إلى حد التعريف. إنه يجد نفسه مفكراً وناقداً حراً، ومع ذلك لا يعارض القانون ولكن إن كان لا بد من مواجهة الموت فيمضي سقراط ليقول إن الموت في هذا المعنى ما هو إلا تغيير ومهاجرة الروح من مكان إلى آخر، وهو بذلك أشبه بنوم عميق لا أحلام خلاله. أما إن كان الموت يعني مقابلة الموتى الآخرين فهل هناك أجمل من مقابلة العظماء والمفكرين أمثال هوميروس لقضاء بعض الوقت معهم وتفحص أفكارهم ومعرفة من منهم حكيماً، ومن يعتقد أنه كذلك؟ وهناك لا شك يجد سعادة لا تحصى.

ابتسموا إذن للموت أيها القضاة واعلموا علم اليقين أنه يستحيل على الرجل الصالح أن يصاب بسوء، لا في حياته ولا بعد موته، فلن تهمله الآلهة ولن تهمل ما يتصل به، كلا، وليست ساعتي الأزفة قد جاءت بها الصدفة العمياء، فلست

أرتاب في أن الموت مع الحرية خير لي، ولذلك لم تشر مشيرتي بشيء، ولست لهذا غاضباً من المدعين، أو ممن حكموا عليّ، فما نالتني منهم اساءة، ولو أن أحداً منهم لم يقصد إلى ان يعمل معي خيراً، وقد أعاتبهم لهذا عتاباً رقيقاً. وإن لي عندهم رجاء، فأنا ألتمس أيها الأصدقاء، إذا ما شب أبنائي أن تنزلوا بهم العقاب، وأحب ان توقعوا بهم الأذى كما آذيتكم، وذلك إن بدا منهم اهتمام بالثروة، أو بأي شيء أكثر مما يهتمون بالفضيلة، أو إذا ادعوا أنهم شيء، وكانوا في حقيقة الأمر لا شيء.

إذن فانحوا عليهم باللائمة كما فعلت معكم، لاهتمامهم ما ينبغي أن يبذلوا فيه عنايتهم، ولظنهم أنهم شيء في حين الفهم في الواقع لا شيء. فإذا فعلتم هذا أكون قد نالني ونال أبنائي العدل على أيديكم.(محمد علي،1984، 135). ويبدو واضحاً أن هاجس البحث عن الحقيقة واليقين ملازم له حتى في رحلة الموت، فقد ختم سقراط حياته بعبارته الشهيرة والتي سيرددها بني الإنسان حتى نهاية الكون، لقد أزفت ساعة الرجل، وسينصرف كل منا إلى سبيله، أنا إلى الموت وأنتم إلى الحياة، ولكن من منا لديه السعادة المقبلة فيبقى أمراً غير معروف لا واحد غير الله.

**فلسفة سقراط:**

لم يخلف سقراط نصوصاً مكتوبة، مما يقتضي التحفظ عن التعليق عن مذهبه، الذي يصعب التمييز بينه وبين مذهب تلميذه افلاطون.(مانتوي،1998، 16). وقد يتضح لنا سقراط بصورة أول مفكر يستحق لقب فيلسوف عن جدارة لأنه أول من بنى منهجاً لنفسه وحول الفلسفة من أفكار غيبية فوضوية إلى منهج يفسر الحياة بوحدة تتماسك عضوياً، فإذا كان هدف الفلسفة هو معرفة الأشياء، بشكل عام، فإنه يتضمن معرفة الإنسان بشكل خاص، لذلك تبنى سقراط العبارة التي قراها على جدار معبد دلفيس «اعرف نفسك بنفسك» وبذلك جعل معرفة النفس هي المدخل إلى الفلسفة وان الأخلاق نهايتها.(مانتوي،1998,17). تتميز فلسفة سقراط بأنها ميتافيزيقية، بمعنى أنه في بحثه عن الحقيقة رفض سقراط

التفسيرات المادية السببية واتجه نحو التفسيرات الفعلية، ففي فلسفته تجد سيطرة العقل على الحس والنفس على الجسد. لقد كانت فلسفة سقراط تدور حول ماهية الإنسان وفضائله، وأن من يتبع الشهوات والعواطف فهو أشبه بالحيوان. فقد طرح سقراط مفهوم الضبط الذاتي، فالإنسان الذي يضبط نفسه هو الذي يضبط أعماله. إن تهذيب الذات معناه تحرير الإنسان من عبودية الشهوات وفي ذلك تحقيق لسعادته. وقد ربط سقراط الفضيلة بالمعرفة، وأن كل الفضائل واحدة لأنه إذا كانت الفضيلة معرفة فإن الإنسان لا يعرف ذلك إلا إذا كان يعرف خير الإنسانية التي تهديه في ظروف حياته، وتريه متى يمكن أن يتصرف كإنسان فاضل ويضبط نفسه ويحترم حقوق غيره.

إن الإنسان يجب أن يعرف ذلك عن نفسه لأن الفضيلة لا تعلّم. إنها ليست تكتيك خارجي يمكن تعلمه كما هو الحال عند السوفسطائين. وإن ما يستطيع الأستاذ فعله هو أن يستميل تلامذته ليمرن عقولهم ويكتشفوا انفسهم ويعرفوها، وعندئذ يصلون إلى الحقيقة التي يبحثون عنها.

أما فيما يخص منهجه الفلسفي، ففي الميتافيزيقا يصف أرسطو منهج سقراط الفلسفي بأنه عقلي وكلي ومطلق لا يحده مكان أو زمان. وقد تمكن سقراط من الوصول إلى المعرفة عن منهجه الفلسفي هذا، بطرق ثلاث: التعريف الاستنباطي، والحوار الجدلي، والتهكم والتوليد.

ففي التعريف الاستنباطي يرى سقراط بأن مهمة الفيلسوف الأولى هي تحديد وضبط المصطلحات وتعريفها، مثل ما هي الشجاعة؟ وما هو الجمال؟ وما هي الحقيقة؟ ومحاولة تعريفها بألفاظ واضحة محددة بعد الوصول إلى ماهيتها.

لقد كان سقراط يبحث عن جوهر المعنى المعطى ليصل إلى حقيقة الشيء، معتقداً أنه إذا استطاع العقل معرفة الجوهر فيستطيع عندئذ أن يصل إلى تعريفه وبالتالي معرفته.

وفي الحوار الجدلي كان سقراط يسأل محدثيه إن كانوا يعرفون شيئاً عن الموضوع قيد البحث ودور سقراط هو قيادة الحوار.

وفي التهكم والتوليد، طريق المعرفة عند سقراط يمر بمرحلتين المرحلة الأولى التهكم والثانية التوليد. أما في مرحلة التهكم فنجد أن سقراط ينزع فيها دائماً إلى تأكيد جهله بحقيقة الموضوع قيد البحث، فيظهر للخصم أو المحاور أنه يجهل الموضوع تماماً، ويوجه الأسئلة إلى محاوريه ولكن لا يعطيهم رأيه بل يحاورهم ويجادلهم ويناقشهم ويوقعهم بالتناقض، ويؤدي بهم إلى إقرارهم بجهلهم. وبالتالي يصبح الجهل هو القاسم المشترك — مؤقتاً — بين سقراط ومحاوريه. هذا الجهل انتهى إليه سقراط من مجرد التناقض الذي لاحظه في ثنايا الحديث. وبطبيعة الحال فإن هذا التناقض لا يرجع إلى خطأ منطقي ارتكبه المحاورون بقدر ما يرجع إلى زيف الأفكار والآراء السابقة التي لديهم، فضلاً عن ميزة هامة وهي أن سقراط يعلم أنه جاهل على حين أن محدثيه جهلاء لا يعترفون بهذا الجهل، بل يعتقدون أن معرفتهم هي الحقة. هذا هو التهكم عند سقراط، ولكن هذا المنهج لا يكتمل إلا إذا استتبع بالخطوة الثانية وهي مرحلة التوليد.

وفي مرحلة التوليد تأتي أهمية الأفكار السقراطية، إذ أننا نعلم أن الأسئلة التي يلقيها سقراط على محدثيه تثير الأفكار في نفسه وفي نفس الحاضرين وهنا يأتي دور سقراط. يبدأ سقراط في حديثه بحث الأفكار الشائعة لدى الناس لكي يصل إلى ماهية الأشياء، وبعدها يشير إلى محاوريه بأي تعريف يقبلون هل بالتعريفات الزائفة، أم بالتعريف الصحيح الذي تم التوصل إليه أخيراً. ولهذا وجدنا سقراط يستنتج كل الحالات التي تنطبق على الشيء موضوع البحث، ويكشف عن كل الأوجه التي تتصل بالموضوع حتى ينتهي إلى التعريف الصحيح. ومن الملاحظ أن سقراط في بحثه هذا كان حين يتوصل إلى تعريف ما ينزع دائماً إلى إثبات كل الأشياء الأخرى المخالفة لهذا التعريف، ثم يطابق بين التعريف الصحيح والتعريف الزائف عن طريق التضاد، ليثبت للخصم أن هناك حالة واحدة فقط ينطبق عليها

التعريف الصحيح، أما التعريف الزائف فينطبق على عدد كبير من الحالات وتلك اول خطوة في بناء العلم بالأشياء أو التوصل للماهية.(محمد علي،1984، 133).

لقد قال سقراط أن فن التوليد عنده مثل فن والدته في ممارستها للقبالة، والفرق الوحيد إن زبائنه من الرجال ولكن زبائنها من النساء، واهتمامي ليس بالجسم بل بالروح، وأعلى نقطة في فني هي القوة لإثبات بكل تفحص إذا كان الوليد لفكر الشاب هو حقيقة أم خطأ. ولكن مثل القابلة فلا أستطيع توليد الحكمة. والسماء أعطتني أن أقوم بمهمة التوليد لا الولادة. لذلك فإنه ليس لدي نوع من الحكمة، وأن هؤلاء الذين يرافقونني لأول وهلة يبدون غير أذكياء، ولكن مع المناقشات والحوار يتقدمون بسرعة مدهشة للآخرين ولأنفسهم رغم أنه بكل وضوح لم يتعلموا شيئاً مني، غير أن المعرفة المدهشة الكبيرة هم أنفسهم يكتشفونها.

لم يؤسس سقراط مدرسة ولكن أوجد فلسفة، ولم يكن بالإمكان إيجادها لو لم يكن هناك رجل باسم سقراط. وصفه أفلاطون بأنه أكثر الرجال ذكاء وفطنة وجودة في عصره وأعظم ولادي الفكر.

لقد انتشرت مبادئ سقراط في اتجاهات مختلفة وظهر تأثيرها بشكل خاص على تلميذه أفلاطون الذي تميز بفلسفته وبتفكيره الميتافيزيقي مثل أستاذه.

**أفلاطون (428– 348ق.م):**

ولد أفلاطون في جزيرة «أجينا» القريبة من أثينا، ويعود في أصله إلى أسرة نبيلة، يجري في عروقه دم الملكية، فمن جهة أبيه «أرسطون» يعود بصلة القرابة إلى كوردوس آخر ملوك أثينا، كما أن والدته بيريكيتون تنحدر من عائلة صولون المشرع الأثيني الشهير. لقب بأفلاطون نظراً لجبهته العريضة التي تدل على ذكائه.(رمزي نجار،1979، 23).

وبعد وفاة والده تزوجت والدته من بيريلاميز، وجاء لأفلاطون شقيق اسمه انتيفون والذي يظهر في محاورة بارمنيدس، وقد كان زوج أمه أيضاً من عائلة عريقة، وبذلك كانت نشأة أفلاطون في بيت وفر له أفضل التعليم في مرحلة ازدهار اليونان ثقافياً.

تلقى أفلاطون دروسه الأولى عن السفسطائيين وعن أقراطيل، تلميذ هرقليطس، وعندما ناهز العشرين، لازم سقراط حتى وفاته. ولقد شكل هذا اللقاء نقطة تحول في تاريخ أفلاطون، حيث بقي تلميذاً وصديقاً لسقراط، مأخوذاً بسعادة حوار سقراط الفلسفي. في الثالثة والعشرين من عمره اغتصب بعض أهله السلطة بمساعدة اسبرطه، فعرضت عليه مناصب هامة، ففضل الانتظار، وطغى الأرستقراطيون وقتلوا خصومهم وصادروا ممتلكاتهم، ثم ما لبثوا أن انقسموا على أنفسهم، فأشاعوا الفساد في المدينة، وقد استطاع الشعب ان يهزمهم وانتصرت الديمقراطية، وهنا أراد أفلاطون أن يسهم في ترسيخ العدالة في بلاده ولكن سرعان ما أتت الديمقراطية على كل ما تبقى من الفكر فأعدم سقراط ولذا يئس أفلاطون من السياسة، وذهب إلى أن الحكومة العادلة لا تحكم البلاد ارتجالاً، وإنما يجب أن يمهد لرجالها بالتربية والتعليم، فأنفق حياته يفكر في النظام السياسي من خلال الفلسفة،(محمد علي،1984، 160). ولم يجد خلاصاً من حالة الفساد إلا بالتربية فاصلاح الدولة لا يتم إلا من خلال إصلاح الإنسان أولاً وهذا منوط بالتربية.

لقد تركت نهاية سقراط الأليمة آثارها في أفلاطون، كما أن جهوده في تخليص سقراط في اثناء محاكمته، جعلته في موضع شك من قبل الديمقراطيين فنصحه أصدقاءه بمغادرة اثينا، فأمضى اثنتي عشرة سنة متجولاً في عدد من البلدان، حيث سافر إلى ميغار وكريين، وهنا درس الرياضيات، كما سافر إلى مصر وايطاليا حيث اطلع على التعاليم الفيثاغورية. كما اقام فترة وجيزة في صقلية، إلى جانب دنيس القديم، لكنه اختلف معه، فقام هذا الأخير ببيعه كعبد، وما لبث أن اشتراه رفاقه وأعادوا تحريره، لكي يعود إلى الاستقرار في أثينا ليؤسس مدرسته (الجيمناز أو الأكاديمية) وهنا، وابتداء من هذه الفترة باشر أفلاطون التعليم

والكتابة، مكرساً حياته لهاتين المهمتين، فعاش حياته في هدوء، وكانت وفاته أيضاً في هدوء، حيث دعي من أحد تلامذته ليشارك في حفل زواجه، فجاء الفيلسوف ذو الثمانين عاماً وشارك بسرور، وبعد ساعات من المرح لجأ إلى زاوية هادئة من البيت وجلس على كرسي ليأخذ قسطاً من النوم، ولكن عندما جاء أهل البيت في الصباح ليوقظوه وجدوه قد تسلل خلال الليل بهدوء إلى نوم أبدي، وسارت معظم أثينا في جنازته، ليسدل الستار على حياة أحد عمالقة الفكر اليوناني إذ يعد بحق المؤسس الأول لما يدعى المشروع الفلسفي، وأن العودة إلى تفاصيل حياته وفكره الفلسفي لا تعني العودة إلى مرحلة تاريخية مضى عهدها وانقطعت صلتها بالحاضر. فلا تزال نخبة من مفكري العصور الحديثة ترى في فلسفة أفلاطون الأساس الذي قامت عليه الحضارة الغربية بصورتها الراهنة.(الجيوشي،1994، 9).

**فلسفته:**

يعد أهم تأثير مباشر على أفلاطون، كما ذكرنا سابقاً، هو ما تركه فيه أستاذه سقراط، ودليل ذلك قوله: «شكراً لله لأنه خلقني يونانياً لا بربرياً، حراً لا عبداً، رجلاً لا امرأة وشكراً له لأنه خلقني في عهد سقراط».

فقد انطلق فكر أفلاطون من مناقضة أفكار المذاهب السابقة، فنراه يجيب هرقليطس الذي عدَ الحقيقة في التغير المتواصل، حتى إنه لا يستطيع أن يستحم بماء النهر الواحد مرتين. كما يجيب عن نفي بارمنيدس لحركة الكون، فإذا به يوافق الأول في كون التغير يصيب كل شيء في العالم ولكن العالم الحسي فقط، كون أفلاطون كما سنوضح بعد قليل قد قال بعالمين اثنين: عالمنا الأرضي الحسي المتغير، وعالم المثل، وهو عالم الكمال الثابت أو عالم الله. أما ما قاله بارمنيدس عن إلغاء الحركة فقد حاول أفلاطون أن يتجنبه قدر المستطاع. (رمزي نجار،1979، 24).

إن فلسفة أفلاطون تعد قمة تطور الفلسفة اليونانية، إذ أنها تتطلع إلى العالم الأفضل بنظرة روحية ولديها الثقة بقدرة العقل الإنساني في الوصول إلى الحقيقة المطلقة.

**نظرية المثل:**

تشكل المثل موضوع المعرفة في فلسفة أفلاطون، وهي صور مجردة للموجودات في عالم الإله وسماها المثل الإلهية. إنها لا تفسد ولا تتغير بل هي خالدة، أما التغير والفساد فينال الموجودات الكائنة. فالمثل هي مبدأ الوجود والمعرفة؛ فهي مبدأ الوجودلأن الجسم لا يتعين في نوعه إلا إذا شارك بجزء منه في مثال من المثل، وهي مبدأ المعرفة لأن النفس لا تدرك الأشياء ولا تعرف أسماءها إلا إذا كانت قادرة على تأمل المثل. وقد أخفى أفلاطون فكرة الوجود الثابت الساكن على عالم المثل، فكل مثال ينطوي على ماهيته في صورة حقيقية ثابتة لا تتغير.

فالمثل هي الوجود الحقيقي في أسمى معانيه. أما عالم الحس فهو غير جدير برأي أفلاطون إلا بالتغير الهيرقليطي(محمد قاسم،2001، 137). وهكذا نجد أن هناك عالمين لدى أفلاطون، عالم العقل أو عالم اللّه حيث تسبح المثل المجردة، والمفاهيم الروحية، وعالم الحس أو الظل حيث تتجسد الصور وتصبح حسية معروضة للتغير والفناء. فعالم المثل هو العالم الحقيقي الذي يشتمل على الحقائق الثابتة، وقد تتمثل في عالم الحس بصورة جسمانية فتكون بمثابة الشخص الحقيقي وصورته في المرآة.

صورة المرآة الحسية هي خيالية تتغير بينما الأصل في عالم المثل هو صور مجردة، أو مفاهيم ثابتة تحرك الصور الحسية ولا تتحرك فتكون الحركة في عالم الحس والثبات في عالم المثل. إن المثل تشير إلى أن الأشياء تشترك في حقيقة واحدة فمثلاً ننظر في الوجود الحسي فنرى وجهاً جميلاً، طبيعة جميلة، زهرة جميلة عبارة جميلة، نفهم أنه رغم اختلاف المواضيع هناك جامع مشترك هو مفهوم الجمال،

المفهوم هذا هو الثابت كوحدة من المثل تسبح في عالم الحق بينما الأشياء الجميلة هي في عالم الحس وهي عرضة للتغير وليست ثابتة كمفهوم الجمال.

فالعالم المحسوس عالم حقيقي، لكن بالمشاركة فقط فهو مجرد نسخة أو ظل لعالم الأفكار والمثل. والمثل هي الأسباب الحقيقية الكامنة وراء كل ما هو موجود. وبذلك فإن علة الشيء الجميل هو الجمال ذاته في مثال الجمال، وليس هناك علة أخرى سوى هذا، أو بمعنى أدق إن العلة الحقيقية لكل شيء، هو مشاركته في مثاله، فبالجمال بالذات تكون الأشياء الجميلة جميلة وبالكبر بالذات تكون الأشياء الكبيرة كبيرة[1].

وهي الحقيقة المطلقة الثابتة وراء المحسوسات المتغيرة، وكان الفيثاغوريون قد قالوا بأن الأشياء عبارة عن أعداد، فأعداد الفيثاغوريين تقابل المثل عند أفلاطون، وهذا ما جعل أرسطو يرد طبيعة العلاقة بين المثل والأشياء عند أفلاطون إلى تأثره بالفيثاغوريين في نظرتهم للعلاقة بين الأعداد والأشياء.

أما عن إدراك العقل لمثل أفلاطون، فهذا ما توضحه محاورة بارمينيدس إذ يرى أفلاطون بأن المثل ما هي إلا حقائق وصور توجد بذاتها ولذاتها مستقلة عن العقول التي تعرفها أو الأشياء التي تشارك فيها، إنها موجودة ومستمرة وثابتة غير متغيرة، تراها عقولنا عندما تصل إلى تعريف مطلق كلي لها، فمثلاً عندما نعتبر حقيقة العدالة أو المساواة فإننا نتطلع إلى المعنى الكلي الشامل لحقيقة العدالة أو المساواة، وبذلك نذهب بتفكيرنا إلى صورة العدالة أو صورة المساواة لكي نصل إلى الحقيقة المطلقة، وهذا يعني أنه يوجد صور مطابقة لكل مطلق أو فكرة نفكر فيها. فالنفس ترتقي من سجن جهلها إلى العالم العقلي الأعلى، وهذا ما تؤكده أسطورة الكهف.(أفلاطون،1969، 187).

---

(1) تبدأ المقالة السابقة في كتاب الجمهورية، بأسطورة الكهف. يقول أفلاطون: لنتخيل كهفاً، يوجدداخله سكان مقيدون منذ طفولتهم، بحيث لا يستطيعون الرؤية إلا في اتجاه واحد أمامهم. وفي خارج الكهف يتجول الناس وهم يحملون أشياء تنعكس ظلالها على الجدار الداخلي للكهف(أمام الأشخاص المقيدين) إن علاقة هذه الأشياء بظلالها هي كعلاقة عالم المثل بالعالم المرئي الذي نراه.

وهكذا نرى أن نظرية المثل عند أفلاطون تعبر عن الصورة الأولى للمذهب العقلي في المعرفة، فإن المعرفة العقلية عنده أو كما يسميها «المعرفة بالصور» سابقة على التجربة الحسية لأنها تتم بواسطة تذكر الحياة السابقة للنفس قبل اختلاطها بالبدن وتعلقها بالمادة والحواس.(يحيى هويدي،1956، 110).

**نظرية المعرفة:**

أصل المعرفة الحقيقية عند أفلاطون ينحصر في إدراك ومعرفة المثل. المثل هي الحقائق الثابتة والعقل بتجاربه الحسية يحاول إدراك هذه المثل. وصعوبة الإدراك تكمن في أننا قد نستخدم التجربة والإحساس للوصول إلى المعرفة والتجربة متبدلة بينما المثال ثابت، لذلك علينا تحكيم العقل بالوصول إلى المثل وهذا يتم بانتزاع الجوهر من الحسيات، في إطار التأمل والتذكر والإنطلاق من الجزئي إلى الكلي.(رمزي النجار،1979، 29). فالمعرفة العقلية قائمة على التذكر، فالأشياء المحسوسة تذكرنا بالمثل كون المعرفة ظلت كامنة في نفوسنا رغم الاختلاط بالجسد. إذ أن أرواحنا قبل توحدها بالجسد قد استطاعت أن تتأمل المثل. أما العملية التي تقود العقل إلى معرفة المثل وهذا ما يسميه أفلاطون بالجدل الصاعد، ويتضمن الارتقاء الجدلي والذي يسير خلال مرحلتين، مرحلة الظن أو معرفة عالم المظاهر (العالم المحسوس) ومرحلة العلم أو معرفة العالم الواقعي (العالم المعقول) والمعرفة الضنية تقسم بدورها إلى مستويين المستوى الأعلى وهو الإيمان وموضوعه العالم المرئي ذاته. والمستوى الأدنى وهو الحدس وموضوعه عالم الظلال والأشباح الذي لا يمكن أن يكون موضوع معرفة حقيقية. فالعلم لا ينكب إلاّ على دراسة تصورات معقولة أي ما يسميه أفلاطون المعرفة العقلية وهي التصورات التي يؤدي الارتقاء فيها إلى فكرة الخير وهي التي تشكل أساس العقل عند أفلاطون. (مانتوي،1998، 20). لقد نقد أفلاطون كل منهج غير عقلي يصل بنا إلى المعرفة، فهو يرفض كل النظريات التي تعتمد على الحواس ويجادل في محاولة ثياتيتيوس نظرية بروتاغوراس السوفسطائي بمعرفته الحسية، ومثل هذه المعرفة بنظر أفلاطون غير صحيحة.

لقد تأثرت نظرية أفلاطون بالمعرفة بتفكير ميتافيزيقي، لقد أراد أن يبين لنا أن عالم الأجزاء والحواس غير مقنع للمعرفة لأنه عالم متغير، بينما هناك عالم ثابت وشامل ومطلق هو عالم المثل.

**النفس الإنسانية:**

النفس الإنسانية عند أفلاطون، هي الأخرى مؤلفة من جوهرين، وكما أسلفنا سابقاً بأن النفس موجودة قبل اتصالها بالبدن، فجوهر النفس في عالم المثل وهو خالد وجوهر البدن في عالم الحس وهو فان، النفس ترتبط بعالم المثل فهي إذن أزلية وأبدية تبقى بعد الموت. وما النفس إلا توافق العناصر المؤلفة للبدن وليس لها وجود ذاتي، وإنما هي كالنغم بالإضافة إلى الآلة والأوتار. والنفس تدير البدن، وتتحكم في الأعضاء وتقاوم البدن بالإرادة متى كانت حكيمة، ولم يكن ذلك ليتأتى لو كانت النفس نتيجة تناسق عناصر البدن وطبائعه، فهي تتجاوز النغم بل هي الموسيقي الخفي الذي يحدث النغم. وعلى ذلك فالنفس حقيقة لا ريب فيها، يدل على وجودها تذكر المثل وحركة الجسم وتدبيره بمقتضى الحكمة. (محمد علي، 1984، 188).

ويقسم أفلاطون النفس الإنسانية إلى قوى ثلاث: القوة الشهوانية ومركزها الكبد وهي ما يلتصق بالشهوات الجسدية الحسية، وظيفتها الغذاء والتكاثر، وبما أنها تتحرك نحو مثال من الفضائل، ففضيلتها العفة. أما القوة الغضبية فمركزها القلب، وتلتصق بالغريزة النبيلة والشريفة، تحافظ على مروءة الإنسان وتتحرك نحو فضيلة الشجاعة. والقوة العاقلة ومركزها الرأس، وتلتصق بالتأمل والتفكير، وظيفتها السيطرة على القوة الغضبية والقوة الشهوانية وتتحرك نحو فضيلة الحكمة.

وكما أن ترتيب الوجود قائم من أسفل إلى أعلى، من عالم الحس إلى عالم المثل كذلك قوى النفس، أخسها القوة الشهوانية وأرفعها القوة العاقلة. ووظيفة

العقل الذي يؤدي دور رسول عالم المثل، أن يسيطر على الشهوة والغضب لتكون سعادة الإنسان متوجهة نحو الخير المطلق. وهذه القوى نفسها يستخرج منها تقسيم طبقات المجتمع المثالي كما صوره أفلاطون في الجمهورية فالقوة العقلية هي طبقات الحكام والغضبية هي طبقة الجنود، والشهوانية التي تؤمن الغذاء والتكاثر هي طبقة العمال.

**فلسفة السياسة عند أفلاطون:**

تتضمن المدينة الفاضلة فكر أفلاطون السياسي، ومع أن أفلاطون لم يشارك بالسياسة في وطنه أثينا، إلا أن الحكم بالإعدام على سقراط أقنعه أن الحكم الأثيني السياسي لم يكن ملائماً لا نظرياً ولا عملياً، ولذلك جاء بفكرة بناء مدينته الفاضلة، مدينة متكاملة متميزة بفئات ثلاث: فئة الحكام، والملوك والفلاسفة، وهي فئة قليلة جداً متميزة بعملها ومقدرتها وكفاءتها العقلية، وفضيلتها الحكمة الفلسفية، والفئة الثانية هي فئة الجنود والتي تتميز بأن روحها متوافقة مع فضيلة الشجاعة التي تميزها، والفئة الثالثة هي فئة العامة والتي تتكون منها معظم المدينة الفاضلة وهي فئة المنتجين العاملين في جميع حرفهم. وتتميز الفئة الأولى بسيطرة العقل والثانية بسيطرة العاطفة والثالثة بسيطرة الرغبة.

ولكن المهمة الصعبة هي كيف توزع الأفراد كل في طبقته؟ يقول أفلاطون إن هذا واجب الدولة وعليها فرز الطبقات بطريقة عادلة، وأفلاطون لا يؤمن بأن الطبقات وراثية إذ ليس بالضرورة أن يكون ابن الحاكم حاكماً أو ابن العامل عاملاً.

ويتم ذلك بأن تراقب الدولة عقود الزواج ولا تسمح لفرد ما بالزواج قبل أن يصل إلى السن الصالحة لتحسين النسل، وقد حدد أفلاطون هذا السن من 20 إلى 40 للمرأة وهذه السن تشكل قمة النضج بالنسبة للمرأة، ومن 30 إلى 55 للرجل ذلك أن كل واحد منهما يكون في هذه الفترة في حالات الإخصاب. منع أفلاطون

الزواج إن لم يقترن بشهادة صحية، كما منع زواج الأقارب وطالب بمعاقبة الأعزب قانونياً إذا امتنع عن الزواج دون عذر شرعي.

وعندما يولد الأطفال يجب أن يربوا بعيداً عن أهلهم، تتعهدهم الدولة منذ ولادتهم حتى فرزهم في الطبقات المناسبة. وإلى السادسة عشرة سنة تدرسهم الدولة الرياضة البدنية والموسيقى لتثقف أرواحهم. ثم يضاف إلى ذلك التنشئة الصحية وبعض الآداب من الشعر والنثر. وحتى العشرين من العمر يدرسون الدين والأخلاق. وفي هذه المرحلة تتوقف الدروس ويجرى لهم امتحان ومن يرسب فيه يلتحق بطبقة العمال حسب ميوله: أما الناجح فيكمل دراسته حتى سني الثلاثين حيث يدرس العلوم والرياضيات وتتوقف الدروس من جديد ويجرى امتحان: الراسبون يلتحقون بطبقة الجنود أما الناجح فيكمل دراسته خمس عشرة سنة أصول الحكم فإذا ما نجح صار رجلاً كاملاً يحكم نفسه والآخرين، أما إذا رسب فيوضع في طبقة الجنود برتبة عالية. لم يميز أفلاطون بين امرأة ورجل فليس ما يمنع من تكليف النساء بالحراسة إذا ساوين الرجال في الكفاية لها فإن الأصل في الوظيفة أنها لخير المجموع وأنها تقلد للكفاء دون أي اعتبار آخر. وإذن فنحن نكلف المرأة الاستعداد لكل أعمال الحراسة، تقوم بها ملتحفة فضيلتها، والغاية من أخذ النساء بهذه التربية هو أن يتوافر للدولة نساء ممتازات إلى جانب الرجال الممتازين ينجب منهم نسل ممتاز.

فالتربية في المدينة الفاضلة واحدة للجميع إلى حوالي الثامنة عشرة، وتكون سهلة لذيذة لأن الإكراه لا يكون للرجال الأحرار، وتكون فاضلة ويستبعد أفلاطون منها قصص هوميروس وهزيود ومن نحا نحوهم من الشعراء، فإنها مرذولة من حيث المادة والصورة، فقد أفسدت عقول اليونان. ويرى أفلاطون بنفي هؤلاء الشعراء خارج المدينة الفاضلة، لأنه طالب أن يحاكي الشعر الخير والأهواء الجميلة في الإنسان، لا أن يحاكي الأهواء الدنيئة.

ومع أن أفلاطون شاعر إلا أنه لم يشأ أن يستبقي من الشعراء غير الشاعر عفيف اللسان سديد الرأي هادئ النسق يحاكي الخير ليس إلا.

والسياسة عند افلاطون هي العدالة في المدينة، كما أن الفضيلة هي العدالة في الفرد ولذلك يفتتح القول في «الجمهورية» بالرد على السوفسطائيين، بأن العدالة قائمة على الطبيعة لا على العرف، وغرضه أن يبني مدينته على أساس من العدالة متين. وللعدل مفاهيم ناقصة عند افلاطون، وأحياناً يكتسب معنى خاطئاً عندما يفهمه البعض في أن نحسن إلى أصدقائنا ونسيء إلى أعدائنا. وهذا خطأ عظيم فالإنسان العادل لا يسيء إلى أحد وإن كان عدوه. والعدالة هي أن يحكم الفيلسوف الدولة ونقيض العدالة أن لا يكون الحاكم فيلسوفاً.

وحقيقة العدالة بأجلى مظاهرها، هي ألصق بحياة الإنسان الداخلية، ومصالحه الجوهرية، منها بمظاهر حياته الخارجية وصورة عمله السطحية. فلا يدع العادل قواه الروحية تتجاوز حدود اختصاصها وتتدخل في اختصاص غيرها. وأن المعرفة الصحيحة التي تسيطر على تصرف كهذا هي «الحكمة». (افلاطون،1969، 205).

**مضادات الدولة العادلة في سياسة أفلاطون:**

في كتاب الجمهورية حاول أفلاطون ان يعالج في بعض الفصول اضداد الدولة العادلة، وقد حدد مضادات المدينة العادلة بأربعة دولٍ لا تتبع العدل بل تنحرف عنه وتورث حكماً سيئاً وخيم العواقب، فالدول غير العادلة جاءت من الأفراد غير العادلين المتحدرين عن الفرد العادل الذي أهمل نفسه وترك قوته الغضبية أو الشهوانية تتحكم به، فهو بدأ يسير نحو الهلاك وهؤلاء الأفراد يتكاثرون ويسلسلون أربع دول غير عادلة هي:

1. الدولة التيمقراطية أي دولة الجاه والنفوذ.
2. الدولة الاوليغارقية أي حكم الأثرياء الذين يحكمون بغناهم المادي.
3. الدولة الديمقراطية أو حكم الشعب الفوضوي دون موجه.
4. الدولة الاستبدادية أو حكم الطغيان والظلم والمصلحة الشخصية.

وأما تصنيفه للدولة الديمقراطية بأنها من مضادات الدولة فيبرره أفلاطون بأن هذه الدولة لم تضع حدوداً لدخل الأفراد فغرق الناس في الديون وعم الفقر، وطبقة الفقراء هذه تصاب بالحرمان فتعتمد على الأقلية الغنية فيثور الفقراء على الحكام ويستبيحون قتلهم، ويصبح الحكم معمماً للجميع حيث لا نظام بل فوضى كاملة. ويقرر أفلاطون أن هذه الدولة قد تبدو صاحبة أجمل نظام، فالفوضى معممة والجميع يتصرفون على هواهم لا آمر ولا مأمور، حتى المجرم يسرح بحرية لأن القانون لا يجرؤ أن يطاله. هذه الدولة الديمقراطية لا تهتم بالمبادئ ولا بالنظام بل تدعي المساواة بين المستحقين وغير المستحقين، وهذا ظلم، وبنفس القدر يكون الظلم إذا جعلت صوت الفيلسوف في الانتخاب معادلاً لصوت الجاهل، وعلى هذا فالديمقراطية لا تحقق العدالة مع أن شعارها الحرية والمساواة المطلقة دون اعتبار لقيم الرجال. ويبرز من بين دعاة الديمقراطية وحماة الشعب من هو أشدهم عنفاً وأكثرهم دهاء، فيقسم الأراضي ويؤلف لنفسه حامية يتقي بها شر المؤامرات فيتخبط به الشعب ويستأثر هو بالسلطة، ولكي يمكن لنفسه ويشغل الشعب عنه ويديم الحاجة إليه، يشهر الحرب على جيرانه، بعد أن كان قد سالمهم ليفرغ إلى تحقيق أمنيته في الداخل، ويقطع رأس كل منافس أو ناقد، ويقصي عنه كل رجل فاضل، ويقرب إليه جماعة من المرتزقة والعتقاء ويجزل العطاء للشعراء الذين نفيناهم من مدينتنا فيكيلون له المديح. فينهب الثروات ويعتصر الشعب ليطعم حراسه وأعوانه، فيدرك الشعب أنه انتقل من الحرية إلى الطغيان. (محمد علي،1984، 210). هذا بالإضافة إلى أن سقراط قد أعدم نتيجة للحكم الديمقراطي الذي طغت فيه أصوات الجهلاء على أصوات الحكماء.

وهكذا فقد بقي أفلاطون وفياً لمنطقه النخبوي فكما عدَ الفلاسفة نخبة المجتمع، كان يرى أن نظام الحكم الأرستقراطي هو أفضل نظام للحكم كما أنه أعطى للدولة سلطة مطلقة على المواطنين، حيث دعا إلى مشاعية الملكية والنساء والأطفال، فكل شيء يجب أن يخضع لتصرف الدولة.(مانتوي،1998، 22).

وقد تراجع أفلاطون عن بعض أفكاره في نهاية حياته، ولا سيما التشريعات المشاعية كشيوعية النساء والأولاد، ورأى أن من الواجب أن يكون للدولة دستور، وهذه الفكرة هي أصل كتاب «القوانين» وهو آخر وأوسع كتب أفلاطون، وموضوعه التشريع لتحقيق المثل الأعلى للمدينة كما رسمته «الجمهورية» لكن مع مراعاة طاقة الإنسان ومقتضيات الحياة، ولكنه ظل مخلصاً حتى آخر أيامه لفكرة قيادة الدولة من طرف الفلاسفة فقط.

## ارسطو (384– 322ق.م):

ولد أرسطو طاليس في مدينة استاجيرا المقدونية، وتلقى تربيته في قصر ماسيدوان حيث كان والده طبيب المقدونيين والمقرب إلى امينتاس الثاني ملك مقدونيا، جد الاسكندر الأكبر الذي أصبح أرسطو فيما بعد مدرساً خاصاً له ومشرفاً على تربيته، ورغم علاقة الصداقة بين ارسطو والاسكندر إلا انه لم يكن هناك انسجام فكري بينهما. وتنتمي عائلة أرسطو إلى عشيرة ذات تراث مهني طبي، وربما هذا ما يفسر اهتمام أرسطو في العلوم وخاصة البيولوجيا والمنهج العلمي الذي نظر فيها إلى الإنسان والمعرفة.

في الثامنة عشرة من عمره انتقل أرسطو إلى أثينا والتحق بأكاديمية أفلاطون حيث تتلمذ على يد أفلاطون لمدة عشرين عاماً، بعدها انتقل إلى بلاط المقدونيين بعد أن استدعاه فيليب المقدوني عام 343ق.م، ليربي ابنه الاسكندر، ففعل أرسطو ذلك مدة أربع سنوات حتى انتقل الاسكندر إلى حروبه المعروفة بعد أن نودي به ملكاً. عاد أرسطو إلى أثينا سنة 335ق.م حيث انشأ مدرسة للفلسفة في ملعب لوفيون الرياضي وأطلق عليها اسم الليسية، بسبب مجاورتها لمعبد لأبولان الليسيني (قاتل الذئاب)(مانتوي،1998، 23)., وأمضى اثنتي عشرة سنة رئيساً لهذه المدرسة ومحاضراً فيها حتى وفاة الاسكندر عام 323ق.م.

بعد وفاة الاسكندر عرف أرسطو اضطهاداً شديداً من اليونانيين الذين كانوا يكرهون المقدونيين فهرب أرسطو إلى مدينة «شالسيا» حيث توفي هناك في العام التالي وكان قد سلم إدارة المدرسة إلى تلميذه ثيوفراسطس. لم يكن تنظيم مدرسة أرسطو مثل أكاديمية أفلاطون فبينما اهتمت أكاديمية أفلاطون بالتفكير الميتافيزيقي مع التركيز على الرياضيات والسياسة، اهتمت مدرسة أرسطو بالتفكير العلمي الذي يدور حول البيولوجيا والطبيعة، كما تميزت مدرسة ارسطو بإيجاد أول مكتبة هامة في أثينا حيث أسسها أرسطو لتحوي مجموعة كبيرة من الوثائق والمخطوطات والخرائط والكتب، وكان أرسطو أول من أوجد مبادئ التقسيم المكتبي. كما أسس فيها أول حديقة حيوان، وأوجد أول متحف للتاريخ الطبيعي، وبذلك كانت مدرسة علمية في اتجاهها، وقد استطاع أرسطو أن يستأجر مبناها وأن يمولها مادياً لوضعه الميسور آنذاك وزواجه من ابنة ثري يوناني وكذلك ما قدمه له الاسكندر الأكبر من منح مالية.

كانت عادة أرسطو أن يلقي محاضراته على طلابه وهم يتمشون في فناء المدرسة، فعرف أتباعه باسم المشائين. وهذه المحاضرات والمذكرات التي أعدت لمحاضرات شكلت رسائل أرسطو، التي ما انفك يضيف إليها في عودته إليها مرة بعد أخرى وهذا ما يجعل صورتها النهائية أجزاء كتبت على فترات متفاوتة، فلا تجيء أجزاء رسائله موصولة دائماً في وحدة مناسبة.(البير رينوبلا،153).

**فلسفة أرسطو:**

تبدأ فلسفة أرسطو باعتراضه ونقده بما انتهى إليه تفكير أستاذه أفلاطون المتمثل بنظرية المثل والفكر الميتافيزيقي، فجاء أرسطو بنظرية الجوهر وتبنى التفكير العلمي. فأصبح الخطاب العلمي على يد أرسطو أكثر واقعية واحتكاماً إلى بنية الواقع المشاهد، حيث جعل الطبيعة مادة للبحث العلمي، مدعماً خطابه بعشرات الأمثلة والملاحظات لتفسيرات يقترحها وتأويلات يراها بالإضافة إلى وضوح الهيكل المنطقي اللازم لعرض أفكاره.(محمد قاسم،2001، 96).

**المعرفة عند أرسطو:**

يرى أرسطو أن الحواس الخمس هي نافذة الجسم المفتوحة على العالم الخارجي، حاسة الذوق تدرك بالاتصال طعم الأشياء، حاسة الشم تدرك ولو عن بعد روائح الأشياء، حاسة اللمس تميز الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وهي في كل أنحاء الجسم، وحاسة السمع تدرك ولو عن بعد الأصوات، وحاسة البصر تدرك المرئي ولو عن بعد أيضاً.

إلى جانب هذا يملك الإنسان إدراكاً باطنياً يحاول به أن يجرد من الصورة المادية ما يبقى في ذاكرته لذلك تصبح معرفته تجريدية، ذهنية، تحفظ جواهر الأشياء بعد أن تنتزع منها صفاتها المحدودة. مثلاً الألوان يدركها الإنسان كمفهوم مجرد بعد أن يدرك الألوان حسياً بحاسة البصر. ثم يقرر أرسطو أن المعرفة تذكرية إرادية لا حدسية كما قال أفلاطون بمعنى أن الإنسان يريد أن يعرف ولا يتذكر دون مجهود، وهذه الإرادة تجعل الإنسان يستدعي أفكاره بصور متشابهة أو مترابطة وهذا ما يعرف اليوم بتداعي الأفكار.

العقل البشري هو عقل بالقوة، يولد كصفحة بيضاء ثم بواسطة التجريد يبدأ الإنسان بخط هذه الصفحة بالمعرفة، والمعرفة هذه عامة لا جزئية، ومعنى ذلك أن معرفة الإنسان تنطلق من المجرد إلى الحسي لا العكس. مثلاً يقول أرسطو إننا بعقلنا لا نرى أفلاطون، مثلاً، الذي هو إنسان بل نرى الإنسان الذي هو أفلاطون، فلا وجود للمعقولات إلا بالذهن عكس ما قيل في نظرية المثل.

**ولكن كيف تنتقل المعقولات لتصبح بالفعل بعد أن كانت بالقوة؟**

يقرر أرسطو أن ذلك يتم عن طريق العقل الفعال وهو عقل بالجوهر لا يدخله جسد، هو عقل جميع الأنفس البشرية، يتصل بعقولنا الفردية، ويعاملنا كما يعامل النور الأشياء التي لولاه لا نراها. كذلك العقل الفعال، عقل لولاه لا وجود لعقولنا الفردية إلا بالقوة، هو وحده يحولها إلى عقول فردية بالفعل تدرك

كل المعقولات حتى إذا ما ضعف العقل عند الشيخوخة فهذا لا يعني أن العقل جسد بل مرد ذلك إلى كون القوى الحيوانية المدركة كالحواس قد ضعفت وبالتالي صار على العقل أن يتحمل صعوبة المهمة لأن نوافذه على المعرفة أي آليات الحواس لم تعد قادرة أن تكون قوية كما في السابق.

**التفكير الميتافيزيقي:**

ويتمثل هذا التفكير عند أرسطو بالنظر إلى الوجود كخصائص كلية لا صفات جزئية. إن الميتافيزيقا هي علم الوجود والمبادئ الأولى أو الأسباب الأولى، إنها العلم الذي يبدأ في الدهشة، والإنسان يبدأ بالدهشة لأنه يريد أن يعرف لأجل المعرفة، فالميتافيزيقا عند أرسطو هي الحكمة والفيلسوف أو محب الحكمة هو الذي يرغب في معرفة الأسباب الأولى أو العلل الأولى، إنها العلم المطلق المجرد والذي يضم مجهوداً عقلياً. إن الميتافيزيقيا تبحث في الموجودات من حيث وجودها وخصائصها ولذلك فهي أعم من موضوعات العلوم الأخرى التي تبحث في الموجودات من حيث فرديتها وصفاتها. ولنأخذ مثلاً لبيان الفرق بين الاهتمام الميتافيزيقي والاهتمام العلمي، ونتساءل من هو سقراط لنعرف سقراط ميتافيزيقياً فلا نعنى بوصفه جسمياً كالقول أنه طويل أو قصير، أسمر أو أشقر، بل نعنى بتفسير حقيقة وجوده، فيمتافيزيقياً سقراط إنسان وبذلك نذهب إلى حقيقة وجوده لأنه بدون كونه إنسان لا يوجد سقراط. إن التفكير الميتافيزيقي هو تفكير بالوجود، لا بالخصائص الكلية لا الصفات الجزئية، وأما العلوم فهي تبحث بالموجودات من حيث صفاتها وجزئياتها، فرضياتها وتجاربها، وهذه أسس التفكير العلمي.

**النفس عند أرسطو:**

يقرر أرسطو أن مرتبة الكائنات في سلسلة الموجودات تتوقف على مدى كمال صورتها، فالصورة يمكن أن تكون روحاً نباتية في النباتات، أو حاسة في

الحيوانات أو عقلية لدى الإنسان. ولا تولد الحياة بالفعل إلا عندما تتحد معها النفس البشرية للإنسان، والحيوانية للحيوان والنباتية للنبات.

ويعرف أرسطو النفس بأنها «كمال أول لجسم طبيعي آلي له حياة بالقوة» وهذا الكمال يصبح ناجزاً عندما تقوم النفس بوظيفتها على أكمل وجه.

وقد رفض أرسطو قول أفلاطون بأن النفس قبل الجسد، بل أكد أن لا وجود للنفس إلا بالجسد، ورفض التناسخ وانتقال النفس من جسد إلى جسد، فالنفس والجسد طبيعة واحدة.

ويرى أرسطو إن النفس النباتية تتميز بالقدرة على الحياة، أما النفس الحيوانية فتتميز بالقدرة على الحس والحركة، وأخيراً الإنسانية تتميز بالعقل، إلا أن النفس البشرية هي الثلاث معاً، فهي تحيا نباتياً وتحس وتتحرك حيوانياً وتعقل إنسانياً. وهذا لا يعني أن النفس البشرية متعددة، بل هي موحدة تماماً كعدد العشرة الذي يحوي الأعداد الأصغر منه دون أن تظهر فيه. أما العقل فلا يتوافر إلا للإنسان.

درس أرسطو الأنفس بعد أن قسمها، ولكن كيف يدرسها بأجزائها مع أننا قلنا أنها موحدة، فهذا ما يبرره سقراط قائلاً: إن النفس البشرية متعددة بالقوة موحدة بالفعل، متعددة وظائفياً وموحدة في الجوهر.

النفس تنتشر في جميع أنحاء الجسم الحي، هي مبدأ واحد من القوى النفسية ما هو مرتبط بآلة جسدية كحركة اليد التي تبني فاليد عضو يؤدي إلى نشاط تريده النفس هو البناء، ومن القوى النفسية أيضاً ما لا يرتبط بآلة كالعقل. وقبل أن نصل إلى العقل لا يختلف الإنسان عن الحيوان إذ أن النفس الحيوانية تحوي النفس النباتية التي تؤمن لها الغذاء، كما أن الحيوان يملك الحس ولكن ما يميز الإنسان هو عقله بالدرجة الأولى ثم الحس بالإدراك الباطني أي المخيلة والذاكرة والحس المشترك. وما يستخلص من آراء أرسطو في النفس أنها

رغم تعددها بالقوة هي موحدة بالفعل، كما أنها تحوي بعضها بعضاً من النباتية إلى البشرية كما يحوي العدد الكبير ما دونه من الأرقام.

## السياسة والمواطن:

يؤكد أرسطو في كتابه السياسة، أن الحياة الفاضلة يجب أن تنظم لتصل إلى النهاية. السياسة هي العلم السامي الذي بواسطته يستطيع الإنسان الحصول على الكمال الأخلاقي والسياسي. لقد نقد أرسطو مثالية أفلاطون وكليته في مدينته الفاضلة. وخلافاً له أكد على أهمية الصفات الفردية والحرية الشخصية. والدولة كما يعرفها أرسطو هي جماعة لها اكتفاء ذاتي لتحقيق الحياة الجيدة للمواطنين. ولكن من هو المواطن في دولة أرسطو؟ المواطن هو الشخص الحر الذي يفرغ حياته لخدمة الدولة. وأن العضوية الكاملة في مجلس الدولة يجب أن تبقى مخصصة للطبقة المتفرغة، فإن التفرغ العقلي هو الفضيلة. ولكن ليس كل إنسان يشارك في الحيز الجغرافي والحياة العملية يعتبر مواطناً، فمثلاً الزراع والصناع لا يدخلون ضمن فئة المواطنين لأنه بطبيعة حرفهم اليدوية لا وقت لديهم ليقوموا بواجباتهم. بالإضافة إلى نوعية العمل اليدوي يجعل الإنسان في مستوى متدني عاجزاً بذلك عن تحقيق الفضيلة اللازمة ليكون مواطناً. وحتى التجار والصرافين لم يصنفوا في فلسفة أرسطو كمواطنين لأن مهمتهم تتضمن الربح بطريقة غير طبيعية، ويعتقد أرسطو أن النقود هدفها التبادل لا الربح وأن استعمالها لأجل الربح يعني ميلاد نقود أخرى، ولا شك أن ربحاً كهذا لا يعدّ من شيم الرجل الحر المواطن.

وتنطبق نظرية أرسطو في المواطن على طبقة العبيد حيث نجد هذه النزعة العنصرية لديه ولدى أستاذه أفلاطون في اللامساواة القائمة على الانتماء الطبقي دون المؤهلات والمواهب. وهذا ما يعكس نظرة اليونان نحو العمل اليدوي الذي كان ينظر له بأنه يؤخر الفكر ولا يترك وقتاً أو نشاطاً لأي ذكاء سياسي. ولذلك يعتقد أرسطو أن من لديهم فراغ هم الذين فقط يكون لديهم صوت في الدولة. فمنذ

الولادة هناك مخلوق ليحكمُ وآخر ليحكمَ، ومن يستطيع أن يرى بعقله فطبيعته تحوله لأن يكون سيداً، اما ذلك الذي يستطيع فقط أن يعمل بجسمه فهو بطبيعته مخول أن يكون عبداً، فالعبد هو أداة الحياة، والأداة هي عبد لا حياة لها.

**نظرية المحرك الأول عند ارسطو:**

الحركة هي الصفة المشتركة بين الأجسام كلها وهي ما يربط العالم الواقعي بالعالم الماورائي، وتعرف الحركة بكونها التبدل أو التغير الذي يصيب الموجودات في الطبيعة وذلك في إطار ما يقع بين ضدين: مثلاً إذا وقع الحجر إلى تحت فلأنه كان فوق. وتشير الحركة إلى نهاية معينة هي حالة التفكك، والتطور مرتبط بنهاية التفكك، بعد الولادة موت، هكذا إذن الحركة في تطورها تصل إلى الفساد، ولكن لا يعني الفساد أنه يحرك الشيء من الوجود إلى العدم، ذلك أن الموجودات بعد تفككها لا تختفي في العدم بل تتفكك لذلك الحركة هي من الوجود إلى اللا وجود لا عدم الوجود، والفرق في ذلك أن العدم يعني إلغاء الوجود بينما كلمة اللاوجود هي مرتبطة بالشيء الذي لم يعد موجوداً بحالته السابقة بل تفكك إلى موجودات أخرى.

يرى أرسطو أن الوجود ليس ثابتاً بل متحركاً ولكن الحركة وحدها لا وجود لها، يجب أن نتحمل موضوع الحركة اي الشيء المتحرك الذي يبقى ثابتاً، وهكذا يرفض أرسطو ما قاله هرقليطس في كون الأشياء في سيلان دائم (نظرية السيلان عند هرقليطس) كما يرفض قول الأيليون في كون الوجود لا يتغير بل هو ثابت، بل يعتبر أن الوجود متغير وفي حركة تطورية.

يعتبر أرسطو أن لكل حركة بداية ونهاية، ولها أيضاً غاية في الوصول إلى تحقيق كل الإمكانيات التي في استطاعتها. فالبذرة تنمو إلى شجرة لأن في البذرة إمكانية النماء، وعندما تحقق هذه الحركة ذاتها تسكن.

إذاً فالحركة انتقال من حال إلى حال، أي خروج من القوة إلى الفعل وأن المحرك هو محرك بما هو قوى على الحركة، وهو يحرك بأنه يفعل، وهو من المتحرك بمنزلة الفاعل، ففعلهما جميعاً واحد على مثال واحد. (ارسطو طاليس، 1964، 191).

والقوة هنا تعني إمكانية الصيرورة التي لم تتحقق بعد ولم تتحرك، والفعل هو تحقق هذه الإمكانية وظهورها.

ولكن الحركة بحاجة إلى مكان تحدث فيه، وإلى زمان يقيس طولها. والمكان والزمان يتمتعان بمفهومين: مفهوم مادي فيزيائي يحدد المكان والزمان كامتداد جسم محدود وزمان غير ثابت الأجزاء يقيس حركة جسم معين. ومفهوم آخر مجرّد رياضي يقرر أن الزمان والمكان لا حدود لهما، فالمكان لا يتعلق بشيء من الأشياء، والزمان أزلي أبدي لا حدود له.

كيف يستطيع أرسطو أن يوفق بين هذين المفهومين المتناقضين؟ مكان وزمان محدودان، ومكان وزمان لا حدود لهما؟

يقول أرسطو بعكس ما أقره الفلاسفة قبله، فديمقريطس وافلاطون قالا بالفراغ أو العدم حيث لا حدود للمكان والزمان بل تصور لوجود لا أصل له ولا غاية، وهذا ما يرفضه أرسطو عندما يقرر أن العدم ليس ممكن الوجود لأنه عند ذاك يصبح للعدم حدوداً لبدئه ومنتهاه، وهذا يخالف تعريف العدم الذي لا يعترف بحدود ويقول أرسطو لا يجوز أن يجتمع النفي والإثبات في مفهوم واحد.

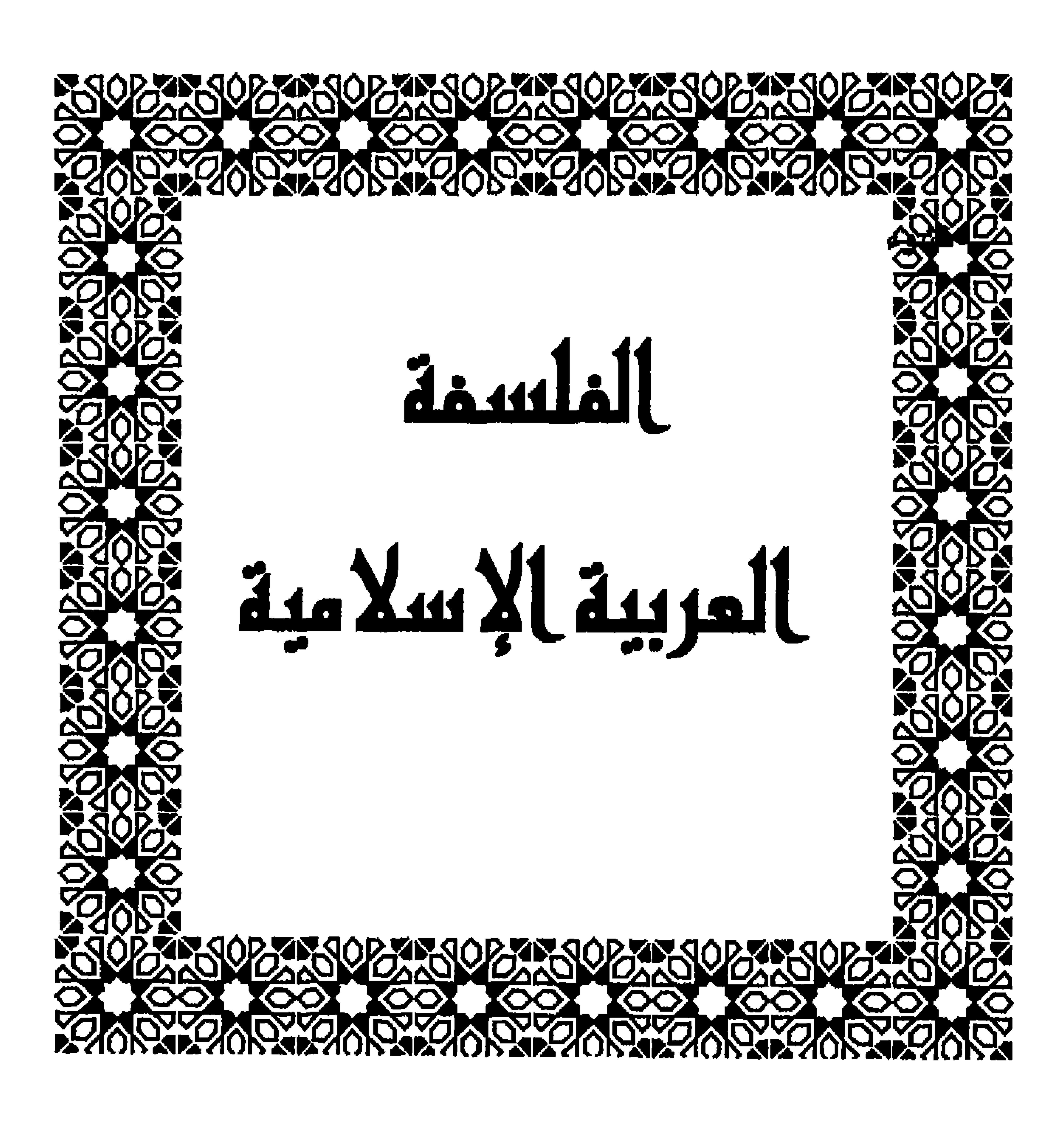
إذن ينتهي أرسطو بتقرير المكان كمسرح للحركة، والزمان مقياس لها أما العدم فلا وجود له، وكل ما في الأمر أن الحركة هي خروج من القوة إلى الفعل ولا وجود للفراغ وهكذا يبرر أرسطو تناقض مفهومي المكان والزمان بفكرة الخروج من القوة إلى الفعل.

كيف كان الوجود؟ يقول أرسطو إنه في البدء تحركت الهيولى، فنشأ عنها عنصر الأثير القابل للفساد، فصار يدور في حركة مستديرة لأن الاستدارة أكمل الحركات كما يقرر ذلك أرسطو، ومن هذه الحركات تولدت الأفلاك السماوية والأجرام والكواكب، ولكل من هذه الأفلاك عقل مفارق يحركه وهو أعلى درجة من عقل الإنسان.

وفي الإجابة عمن هو المحرك لهذا الوجود كله، يقول أرسطو أن للحركة طابع الإرادة وطابع الانفعال، أي نوعان للحركة، حركة قذف الحجر هي إرادية، وحركة الحجر بعد أن قذف هي انفعالية. ولكن من هو المحرك الأول؟ المحرك لا يمكن أن يكون محرَّكاً، إذ لا يجتمع الإثبات والنفي في مفهوم واحد، وبما أن الحركة خروج من القوة إلى الفعل، إذن يجب أن يكون الفعل سابقاً للقوة، ومن الضروري أيضاً أن يكون هناك المحرك الذي لا يحركه أحد، هذا المحرك هو المحرك الأول، وهو اللّه محرك الجميع، وفي تحريكهم يوجههم نحو غاية، غاية الله، هو غاية الجميع، والحركة التي تجذبنا نحو اللّه متدرجة، أي نحن نتحرك أولاً نحو ما هو قريب منا أي فلكنا وعقله، ثم إلى أعلى وأعلى حتى الوصول إلى الله.

وبما أن اللّه أزلي، فالحركة أزلية ايضاً لأنها صادرة عنه، فمهما تعددت المحركات والمتحركات فهي متناهية العدد بالضرورة وإلا بقيت الحركة الأخيرة بغير علة فتصل إلى محرك أول هو علة حركة العالم في مجموعه. (مدكور، 1953، 27).

# الفصل الرابع



# الفصل الرابع
# الفلسفة العربية الإسلامية

تميز ظهور الفلسفة في البلاد العربية والإسلامية بشيء من الحذر حيث لم يكن هذا الظهور حراً مستقلاً، وإنما جاء في بيئة مضمخة بأريج الدين الإسلامي خاصة ويعبق التدين بوجه عام، وقد كان مولدها عسيراً وتطورها ونماؤها محفوفين بالمكاره والصعاب.(العوا، 1992، 136). ولكن الفلسفة ما لبثت أن تجاوزت صعوبات ظهورها عند العرب والمسلمين فأبدعوا في مختلف مباحثها، وأصبح للعرب والمسلمين إسهاماً كبيراً في الإرث الحضاري والإنساني، وقد تميزت مباحثهم بالاعتماد على البحث العملي والنظري وقاموا بالتجارب فطفرت العلوم على أيديهم طفرات قوية في مختلف ميادينها. ويعترف علماء الغرب بفضائل المفكرين العرب في نهضة العلم والمعرفة. ويدل على ذلك الكم الهائل من المخطوطات العربية التي تضمها المكتبات الغربية حيث قدر ما تضمه مكتبات أوربا وأمريكا من المخطوطات العربية بنحو مائة ألف، هذا غير ما هو موجود في مكتبات الباحثين والمستشرقين ومن لهم اهتمام بالاحتفاظ بالمخطوطات العربية والآثار الشرقية.(المهدلي،1987، 10).

نهل الفلاسفة العرب من منابع الفلسفة اليونانية التي تمثلت بدورها ما سبقها من فلسفات. وكان للعرب فضل دفع عجلة الفلسفة والفكر وسجلوا حضوراً فلسفياً وفكرياً شكل حلقة مهمة في تطور الفكر الإنساني في مختلف المجالات، بما فيها الفلسفة، وقد جافى الحقيقة بعض الباحثين حينما حاولوا بطريقة عدوانية أن يبخسوا العرب حقهم، وذلك بإنكار دور العرب في تطور الفكر الفلسفي والإدعاء بأن دورهم اقتصر على الترجمة، والشرح للفلسفة اليونانية، وفي ذلك ظلم وتجني كبيرين، وجهل بآليات التطور الحضاري، فالحضارة الإنسانية ليست وقفاً على أمة ما وهي ليست نتاج شعب أو أمة بعينها وإنما هي تراكم لإسهامات الأمم والشعوب وإن تباينت مقادير إسهام كل منها، ومن الخطأ أن نعد ما يأخذه فكر ما من حضارة ما من الحضارات هو مؤشر على ضعف للأمة المقتبسة، فالحضارات بأسرها تتعاون

وتتلاقح، فقد نهلت الحضارة العربية من منهل الثقافة اليونانية الغني، حيث انبعث مركز الحضارة والفكر من جديد وتمركز هذه المرة في دمشق وبغداد وسائر مدن الدولة الإسلامية.

أما فيما يخص التسمية بفلسفة عربية أو إسلامية، فقد تباينت الأراء في تسمية هذه الفلسفة ونسبتها للعروبة أم للإسلام فبعض المستشرقين وسموها بالعربية كما فعل (موريس دي ولف) في كتابه «تاريخ فلسفة القرون الوسطى» عام 1915 وذلك برأيه لأن رجالها كانوا يكتبون آثارهم بالعربية. وكذلك لطفي باشا السيد وكثير من الفلاسفة والباحثين. ومنهم جميل صليبا في كتابه «بحث في الفلسفة الإلهية لابن سينا» المطبوع في باريس 1926 حيث يناضل فيه نضالاً قوياً عن الفلسفة العربية. إلا أن هناك من يقول بأنها فلسفة إسلامية مثل الألماني هورتن وهو عالم بالإسلاميات، ودي بور في كتابه تاريخ الفلسفة الإسلامية وجوتييه والبارون كارادي قو. وهؤلاء يرون أن هذه الفلسفة ليست عربية إن جمهرة أهلها لم يكونوا من أصل عربي، ويرون أنها أحق أن تضاف إلى الإسلام لأن له فيها أثراً ظاهراً، ولأنها نشأت في بلاد إسلامية وعاشت تحت راية الإسلام.(عبد الرزاق،1944، 15).وفي الحقيقة يجب أن لا تميز بين التسميتين فهما مترادفتان في فهم العرب وكثير من المستشرقين.

ويقول جميل صليبا في هذا الصدد: «إن الذين يجحدون وجود فلسفة عربية يثبتون وجود فلسفة إسلامية، بيد أن الإسلام، برغم كل ما نفذ إليه من العناصر الأجنبية، ظل أثراً من آثار العبقرية العربية، أما أن أكثر الفلاسفة من أصل غير عربي فلا نكران له» .(عبد الرزاق،1944، 17).

والمقصود بالتسميتين النسبة العربية، أما إذا أراد أحدا الفهم الحرفي، وذلك بنسبة الفلسفة للمسلمين، فعند ذلك يقتضي الاقتصار على استخدام الفلسفة العربية، وذلك وفقاً لما ذهب إليه ابن خلدون، حيث رأى بأن لفظ المسلمين يخرج إسهامات غير المسلمين، في الدولة الإسلامية، في مختلف مجالات الفكر.

والذين كان لهم نصيب كبير في العلوم والتصانيف العربية، وخصوصاً فيما يتعلق بالرياضيات والهيئة والطب والفلسفة. والأمر الآخر هو أن لفظ المسلمين يستلزم البحث أيضاً عما كتبه وصنفه المسلمون غير العرب وبلغات غير العربية، كالفارسية والتركية ولغات شرقية أخرى. وهذا يجعل الباحث خارج موضوع بحثه. فالأرجح الاتفاق على ما كثر استعماله عند الكتبة الحديثين ونتخذ لفظ «العرب» بالاصطلاح المذكور، أي نسباً إلى لغة الكتب لا إلى الأمة.(عبد الرزاق،1944، 19).

## حركة الترجمة:

تعود حركة الترجمة للعربية لعدة أسباب منها الفتوحات إذ وجد العرب أنفسهم أمام شعوب تتمتع برقي حضاري، وحضارة مما أدى إلى تطور اجتماعي، وشعور بالحاجة لدى العرب للترجمة يضاف إلى ذلك حاجة العرب إلى العلوم. كما أن انتشار اللغة العربية بعد الفتوحات، حيث سيطرت اللغة العربية على تلك البلدان التي فتحها العرب، وصار ضرورياً أن تنقل الثقافات إلى اللغة الجديدة. ويضاف إلى ذلك أن بعض الخلفاء، كان لهم اهتمام خاص بنقل علوم اليونان وبذلك شجعوا الترجمة وكان لاهتمامهم بهذا الجانب الأثر الأكبر في ازدهار الترجمة.

فقد ذكر أن أول من شجع الترجمة في العصر الأموي هو خالد بن زيد الذي أبعد عن الخلافة فحاول أن يعوض عن حرمانه السياسي باهتمامه بالعلم، فاهتم بالكيمياء لرغبته في تحويل المعادن إلى ذهب، فطلب من المترجمين أن ينقلوا له من اليونانية إلى العربية كتب الكيمياء. إلا أن الترجمة لم تصبح ظاهرة جماعية منظمة بعيدة عن الهواية، إلا عندما احتضنتها الدولة رسمياً، وكان ذلك في الدولة العباسية. حيث شجع المنصور ترجمة كتب الطب، إذ كان يعاني من مرض في المعدة، أما الرشيد والمأمون فقد ساهما مباشرة في تشجيعها وأجزلا بالعطاء حتى بلغت الأوج، حتى إن المأمون كان يكافئ المترجمين بما يعادل زنة ما ترجموه ذهباً. ومن أشهر المترجمين آنذاك حنين بن اسحق وهو سرياني ولد في

الحيرة بالغرب من الكوفة، حيث سافر إلى بلاد الروم ودرس اليونانية والطب، ثم عاد إلى البصرة حيث درس العربية على يد الخليل بن أحمد الفراهيدي فصار متقناً لأربع لغات: السريانية والفارسية واليونانية والعربية.

أعجب به المأمون والمتوكل فعين رئيساً للمترجمين في بيت الحكمة، ولقب بشيخ المترجمين حتى قيل إن ما عربه لم يُصحح. ترجم لأفلاطون كتاب طيماوس، والنواميس، والجمهورية. وترجم لأرسطو المقولات، والسماء والعالم، والأخلاق، كما نقل إلى السريانية كتاب القياس وكتاب النفس.

كما اشتهر ابنه اسحق ابن حنين، حيث أخذ عن والده الطب والترجمة فعرب كتاب سوفسطس لأفلاطون والعبارة والبرهان والخطابة وما وراء الطبيعة لأرسطو.

كما يمكن أن نشير إلى عدد من المترجمين الذين نقلوا عن اليونانية والسريانية مثل ثابت بن قره وقسطا بن لوقا البعلبكي ويحيى بن عدي المنطقي التكريتي، وعيسى بن إسحاق بن زرعة، ويوحنا بن البطريق، وعبد اللّه بن ناعمة الحمصي وغيرهم.

## الكندي (185هـ- 252هـ) (801- 865م):

### حياته وفلسفته:

هو (أبو يوسف يعقوب بن اسحق بن الصباح الكندي) فيلسوف العرب، وأحد أبناء ملوكها. ولد في مدينة الكوفة بالعراق عام 801م على وجه التقريب.(العوا،1992، 139).

أما صفة سليل الملوك، فقد حظي بها الكندي، لأنه من سلالة قحطان التي كان لها حكم اليمن في الجاهلية. ومن أجداده سبأ بن يعرب بن قحطان أول ملوك

العرب. ويمتد نسب الكندي في الجاهلية والإسلام. وجده الأشعث بن قيس الذي عاش في الجاهلية، وسافر إلى الرسول ﷺ مع وفد كندة وأسلم على يديه.

ورغم أن الأشعث كان قد تنازل عن ملكه باليمن، وانتقل إلى الكوفة، إلا أن ابنه محمداً، رغب بمجد الملوكية وبما يحيط بها من عز وسلطان. ولم يكن ذلك ممكناً في عهد معاوية بن أبي سفيان الذي قبض على الدولة بيد من حديد، فلما مات معاوية، وخلفه ابنه يزيد انضم إلى عبد الله بن الزبير وحظي بإمارة الموصل.

وفي عصر الدولة العباسية، عاد إلى بني الأشعث ما كان لهم من نفوذ واحترام، وتولوا مناصب رفيعة بالدولة حيث تولى اسحق والد الكندي ولاية الكوفة وقد جرت العادة أن يسكن والي الكوفة في قصر الإمارة، وفي هذا القصر ولد الكندي.(نخلة،1994، 49).

نشأ الكندي يتيماً بعد وفاة أبيه، وبعد هجرة بني الأشعث إلى مختلف أنحاء البلاد، بحيث لم يبق له إلا أمه، إلا ن فخامة الإمارة بقيت في ذاكرته كما احتفظت ذاكرته بما سمعه من حسبه ونسبه عن أجداده الملوك.

انكب الكندي على دراسة النحو، والقرآن الكريم والأحاديث النبوية والشعر. كما درس مختلف فروع المعرفة كالطب والرياضيات والفلك وغيرها.

سافر إلى بغداد وفيها درس الفلسفة حيث انكب على دراسة كتب أرسطو في المنطق والطبيعة والأخلاق وما بعد الطبيعة والسياسة وفي مجال الطب والطبيعة درس كتب الطبيب اليوناني «أبقراط». وكتب الطبيب «جالينوس» الستة عشر، كما اهتم بالفلك بتشجيع من الخليفة المأمون، فقد أمر الخليفة أن يبنى له مرصد في بغداد وآخر على قمة جبل قاسيون في دمشق.

ذاع صيت الكندي في بغداد، واشتهر بين طالبي العلم بالمكتبة الضخمة التي كان يمتلكها والتي أطلق عليها «المكتبة الكندية»(نخلة،1994، 52). وقد أسهم

الكندي إسهاماً كبيراً في تحديد الاصطلاحات الفلسفية، من خلال تحديد المفاهيم بألفاظها الدالة عليها تحديداً دقيقاً. حيث بدأ الكندي بتحديد موضوع الفلسفة وعرفها بأنها «علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان»،(الكندي،1948، 77) وعرف الفلسفة الأولى أو ما بعد الطبيعة بأنها «علم الحق الأول الذي هو علة كل حق».(ماجد فخري،1974، 110). ويتضمن هذا التعريف التمييز بين الموجودات المادية واللامادية، المخلوقات المادية والكائنات الإلهية، أو علم المصنوعات وعلم الأشياء الإلهية.

ويعتبر العلم الإلهي المبدأ الأول لجميع الأشياء، ويعرفه بأنه الواحد الحق وينعته بالأزلي، ووجوده ليس من علة غير ذاته فهو الكائن غير المعلول، ولكن علة لجميع المعلولات، وهو صانع العالم، ويتصف بالوحدانية مجرد أن كل تعدد وفوق كل شيء، وليس له شبيه بأي من المخلوقات(ماجد فخري،1974، 117). وهكذا فقد أخذ الكندي عن ارسطو كثيراً من آرائه باستثناء ما يتصل بالله وصفاته وبقضية قدم العالم أو خلقه، إذ اتجه اتجاهاً معتزلياً واعتمد العقل ولجأ إلى التأويل العقلي في تفسير القرآن والحديث.(العوا،1992، 140).

كما رأى الكندي بأن الفلسفة والدين متفقان موضوعاً، لأن موضوع الفلسفة هو معرفة الله ووحدانيته، ومعرفة الفضائل النافعة لإتباعها، الرذائل الضارة لاجتنابها، وهذا هو موضوع الدين الذي يأمر بمعرفة الله وتوحيده كما يأمر بالتقوى، وهي فعل الحلال وتجنب الحرام والتحلي بمكارم الأخلاق.

خالف ابن رشد في موقفه في تعلم الفلسفة فقد رأى بوجوب وصول الفلسفة إلى جميع الناس، إلى كل إنسان حتى العامة، قائلاً: «يجب أن تصل الفلسفة إلى جميع الناس إلى كل إنسان حتى العامة، من واجبي أن ابسطها، أن اشرحها، أن أضع التعليقات عليها، أن افسر الغامض منها، وأن أجد ما يقابل اصطلاحاتها في اللغة العربية، وعليّ أيضاً أن أرغب الناس في قراءتها لئلا يضللهم الزنادقة

والماجنون» (نخلة،1994، 60). وهو بذلك يريد ايصال الفلسفة للعامة وليس للخاصة كما أراد ابن رشد.

تنوعت اهتمامات الكندي فألف في جوانب عدة من المعرفة فقد أورد ابن النديم قائمة بمؤلفات الكندي فوصل عددها إلى /241/ كتاباً موزعة على /117/ ناحية من نواحي المعرفة. غير أن كثيراً من هذه المؤلفات ضاع ولم يصل إلينا من أعماله سوى /50/ كتاباً طبع منها /40/ مازال الباقي على شكل مخطوطات، مع أن بعض هذه الكتب لا يتجاوزر عدة صفحات.(نخلة،1994، 57).

**النفس في نظر الكندي:**

النفس في نظر الكندي، بسيطة تامة، جوهرها من جوهر الله فيها روح منه، وهي نور من نوره وهي منه كالضياء من الشمس، وهذا يوضح بأن هناك اشتراكاً بين ذات النفس والذات الإلهية، وبأن النفس مميزة عن البدن وأن جوهرها روحي إلهي، لأن طبيعتها تنافي كل ما يطرأ على البدن من انفعالات أو غيرها مثل الشهوات والغضب.(الكندي،1950، 273). وتشير رؤية الكندي هذه للنفس بأنها أقرب إلى رؤية أفلاطون وهذا ما يعزز فرضية تأثر الكندي بآراء أفلاون فيما يتعلق بالنفس الإنسانية. فيرى الكندي بأن هذه النفس حتى وهي في البدن، تتجاوز في المعرفة حدود البدن الضيقة، كما تتجاوز حدود العالم المحسوس، فتعلم الحقائق والأسرار، وذلك إذا تجرد صاحبها من الماديات وتفرغ للنظر والبحث.

أما قوى النفس فيقسمها الكندي إلى ثلاثة أقسام: القوة الحاسة والقوة المتوسطة والقوى العقلية. أما القوة الحاسة فهي تلك التي تشعر بالتغير الحادث في كل واحد من الأشياء دون أن تكون هي نفسها متغيرة. وهي بذلك تختلف عن الحس الذي هو إدراك النفس للصور بأحد سبل القوة الحسية وهذه السبل هي آلات الحواس الخارجية التي تسمح لنا بإدراك صور المحسوسات المرتبطة بموادها. وهي مجال للتشوشات والاضطرابات التي تصيبها من المادة ولأن الحاسة تتبع حوامل

محسوساتها. أما القوة الحاسة فهي في نظر الكندي ليست شيئاً غير النفس، ولا هي في النفس كالعضو في الجسم، بل هي النفس، وهي الحاس.(الكندي،1950، 355).

وأما القوى المتوسطة، فقد قسمها الكندي بدورها إلى خمسة أقسام أو قوى وهي القوة المصورة والقوة الحافظة والقوة الغضبية والقوة الشهوانية والقوة الغاذية.

أما القوة المصورة فهي تلك التي تستطيع تصور الأشياء الفردية من دون مادة، أي مع غيبة حواملها عن حواسنا. وهي التي يسميها القدماء (الفنتازيا) أي المخيلة. والفرق بين هذه المخيلة والحواس، هو أننا ندرك عن طريق الحواس الأشياء الحسية الملموسة المختلطة مع المادة، أما عن طريق المخيلة فإننا ندرك الأشياء من دون مادة.

والقوة الثانية وهي القوة الحافظة وهي التي تقوم بتقبل الصور التي تؤديها إليها القوة المصورة. فبعد أن تثبت صور الإدراك الحسي في المصورة تقوم هذه الأخيرة بإيصالها إلى قوة أخرى لحفظها يطلق عليها الكندي اسم الحفظ أو القوة الحافظة.(الكندي،1950، 106).

أما القوة الغضبية ويسميها الكندي القوة القلبية أيضاً وهي التي تتحرك في الإنسان في بعض الأوقات فتحمله على ارتكاب الأمر العظيم فتضادها هذه النفس وتمنع الغضب من أن يفعل فعله. وهذا يبين أن القوة التي يغضب بها الإنسان غير هذه النفس التي تمنع الغضب لأنه لا يكون شيء يضاد نفسه. (الكندي،1950، 273). أما القوة الشهوانية وهي التي تتوق في بعض الأوقات إلى بعض الشهوات، وهي أيضاً غير النفس، لأن النفس تمنعها من نيل شهواتها وتضادها وهذا أيضاً دليل على أن كل واحدة منهما غير الأخرى.(الكندي،1950، 273). والقوة الخامسة وهي القوى الغاذية والقوة المنمية ويذكر الكندي هاتين القوتين دون أن يذكر عنهما شيئاً.

القوة الثالثة من التقسيم العام للنفس عند الكندي وهي القوة العاقلة أو العقل. وهي تلك القوة التي تدرك الأجناس والأنواع، ولا تدرك الموجودات الهيولانية ولا الأشخاص الجزئية، بل إنها تدرك «الأوائل العقلية» كإدراكها أن لكل معلول علة وأن السلب والإيجاب لا يوجدان في موضوع واحد في آن معاً.

أما العقل في نظر الكندي فهو مقسم إلى أربعة عقول. فالعقل الأول عند الكندي هو العقل بالفعل أبداً، ومتميز عن النفس، ومفارق لها، كما أنه علة لجميع المعقولات، وهو الذي يخرج النفس إلى أن تصير بالفعل عاقلة، بعد أن كانت عاقلة بالقوة، فليس هو ومعقوله شيئاً واحداً، والواقع أن الكندي يفصل فصلاً تاماً بين العقل والنفس. (الأهواني، 1950، 177).

أما العقول الثلاثة الأخرى التي يطلق عليها الكندي اسم العقول الثواني فهي للنفس وتترتب على النحو التالي: الأول بالقوة، والثاني بالفعل والثالث البائن. فبالأول تكون النفس عاقلة بالقوة ولا تخرج إلى الفعل إلا بشيء آخر بالفعل. وتتحد بالصورة العقلية التي استفادتها على طريق العقل الفعال وتصبح هي وهذه الصورة شيئاً واحداً من جهة النفس. وهكذا فإن النفس بالعقل الثاني عاقلة ومعقولة. أما العقل الثالث فهو العقل المستفاد للنفس من العقل الفعال، والفرق بينه وبين العقل الثاني الذي بالفعل، أن الثاني قنية للنفس متى شاءت استعملته، كالكتابة في الكاتب، أما الثالث فهو الظاهر في النفس متى ظهر بالفعل. ولهذه العقول الأربعة التي قال بها الكندي أثر كبير في الفلسفة العربية وفي فلسفة القرون الوسطى، كما أثارت حولها نقاشاً وجدلاً لم ينته بعد.

### الفارابي (257– 339هـ) (870– 950م):

ولد أبو نصر بن محمد بن طرخان بن اوزلغ سنة 870م في مدينة فاراب التركية من أب فارسي وأم تركية. كان وضعه العائلي يخوله لأن يعيش حياة ترف ولكنه رفضها ومال إلى العزلة والتفكير. رحل إلى بغداد وحران طلباً للعلم، ودرس

المنطق والفلسفة وبرع فيهما ولقب بالمعلم الثاني بعد أرسطو. كما درس في بغداد الطبيعيات والرياضيات والفلك والموسيقى، وعرف بأنه عازف موسيقى فذ.

رحل إلى دمشق سنة 942م وعاش فيها حياة الابتعاد عن الشهرة، حيث اشتغل بحراسة البساتين لكسب قوته(العوا،1992، 147). وقد تعرف إلى سيف الدولة الحمداني أمير حلب وأقام عنده مدة من الزمن، ثم قصد مصر عام 949م وعاد منها إلى دمشق حيث توفي فيها سنة 950م عن ثمانين عاماً وصلى عليه سيف الدولة ودفن بضواحي دمشق.

كان الفارابي زاهداً في ترف الدنيا، حتى إنه كان يرتدي ثياب المتصوفين الخشنة، ورفض ما انعمه عليه سيف الدولة من أعطيات واكتفى بأربعة دراهم لسد جوعه.

كان الفارابي واسع الثقافة، يتقن عدة لغات، وقد برع بالموسيقى، ويشير بعض المؤرخين بأنه هو من اخترع آلة القانون، ويروي ابن خلكان «أن الفارابي مرة – وهو في بلاط سيف الدولة – صدف أن التقى في حضرة الأمير الموسيقيين والعازفين، فصار يعيب على كل عازف موسيقاه حتى أحرج الأمير فطلب منه أن يعزف هو ما يريد، فأخرج من جيبه عيداناً وأوتاراً جمعها وعزف عليها فإذا كلّ من في المجلس يضحك حتى الدموع، ثم فكها وأعاد تركيبها وعزف، فإذا الجميع في بكاء، ثم فكها وركبها وعزف، فنام جميع من في المجلس فتركهم نياماً وخرج». (رمزي نجار،1979، 86).

ترك الفارابي مؤلفات كثيرة منها المقدمات، والمختصرات والشروحات، والردود على الفلاسفة. ومن أشهر كتبه في ما يتوجب قبل تعلم الفلسفة، ورسالة في ما بعد الطبيعة، وكتاب عن أرسطو وكتب عن المنطق، وكتاب المقولات، وكتاب الجمع بين رأيي الحكيمين افلاطون وأرسطو، وكتاب آراء أهل المدينة الفاضلة،

والسياسات المدنية، ورسالة في السياسة، وكتاب تحصيل السعادة وكتاب الموسيقى الكبير وكتاب عن ماهية النفس وغيرها كثير.

**فلسفة الفارابي:**

إن فلسفة الفارابي مبنية على تعاليم أفلاطون وأرسطو، ومثل باقي المفكرين العرب آنذاك لم يحدد الفارابي فرقاً رئيساً بين الفيلسوفين، غير أنه عدّ أفلاطون فيلسوفاً أعظم من أرسطو. ومع ذلك قرر الفارابي وحدة الرأي بين الزعيمين، وأن اختلافهما الظاهر في نظرية المثل إنما يزول حين نعلم أن أرسطو يقول بوجود صور روحانية فوق هذا العالم. وما كلامه في إنكار المثل، ذو معان وتأويلات، علماً أن أفكار أرسطو للمثل صريح ولا يقبل أي تأويل. وما محاولات الفارابي هذه إلا من اعتقاده القوي بوحدة الفلسفة نتيجة إيمانه بجوهر الفلسفة، وكذلك وقوعه في الخطأ الشائع الذي وقع به المفكرون العرب القدامى، عندما نسبوا كتاب الربوبية (اثيولوجيا) إلى أرسطو، بينما هو أحد أجزاء «تاسوعات» أفلوطين الأسيوطي.

لقد قال في كتابه «الجمع بين رأيي الحكيمين:

إذ الفلسفة حدها وماهيتها أنها العلم بالموجودات بما هي موجودة، وكان هذان مبدعان للفلسفة ومنشئان لأوائلها وأصولها ومتممان لأواخرها وفروعها. وعليهما المعول في قليلها وكثيرها، وإليهما المرجع في يسيرها وخطيرها. وما يصدر عنهما في كل فن إنما هو الأصل المعتمد عليه لخلوه من الشوائب والكدر. بذلك نطقت الألسن وشهدت العقول، إن لم يكن من الكافة، فمن الأكثرين من ذوي الألباب الناصعة والعقول الصافية.

ولما كان القول والاعتقاد إنما يكون صادقاً متى كان الموجود المعبر عنه مطابقاً، ثم كان بين قول هذين الحكيمين في كثير من أنواع الفلسفة خلاف، لم يخل الأمر فيه من إحدى ثلاث خلال: إما أن يكون هذا الحد المبين عن ماهية الفلسفة غير صحيح، وإما أن يكون رأي الجميع أو الأكثرين واعتقادهم في تفلسف

هذين الرجلين سخيفاً ومدخولاً، وإما أن يكون معرفة الظانين فيهما بأن بينهما خلافاً في هذه الأصول تقصير.(عبد الرزاق،1944، 49).

وللفارابي تعريف وتقسيم للفلسفة سلك بها اتجاهاً مغايراً فهو يقول في كتابه «التنبيه على سبيل السعادة»:

«فإن الصنائع صنفان: صنف مقصوده تحصيل الجميل، وصنف مقصوده تحصيل النافع. والصناعة التي مقصودها تحصيل الجميل فقط هي التي تسمى الفلسفة وتسمى الحكمة على الإطلاق.

ولما كانت السعادة إنما ننالها متى كانت لنا الأشياء الجميلة فنية، وكانت الأشياء الجميلة إنما تصير لنا فنية بصناعة الفلسفة، فلزم ضرورة أن تكون الفلسفة هي التي تنال بها السعادة، ولما كان الجميل صنفين: صنف به يحصل معرفة الموجودات التي ليس للإنسان فعلها، وهذه تسمى النظرية، والثاني به معرفة الأشياء التي شأنها أن تفعل، والقوة على فعل الجميل منها، وهذه تسمى الفلسفة العملية والفلسفة المدنية.

والفلسفة النظرية تشتمل على ثلاث أصناف من العلوم: أحدها علم التعاليم والثاني العلم الطبيعي، والثالث علم ما بعد الطبيعيات وكل واحد من هذه العلوم الثلاثة يشمل على صنف من الموجودات التي من شأنها أن تعلم فقط.

والفلسفة المدنية صنفان: أحدهما يحصل به علم الأفعال الجميلة، والأخلاق التي تصدر عنها الأفعال الجميلة، والقدرة على أسبابها، وبه تصير الأشياء الجميلة فنية لنا، وهذه تسمى الصناعة الخلقية. والثاني يشتمل على معرفة الأمور التي بها تحصل الأشياء الجميلة لأهل المدن، والقدرة على تحصيلها لهم وحفظها عليهم، وهذه تسمى الفلسفة السياسية فهذه جمل أجزاء صناعة الفلسفة». (عبد الرزاق،1944، 52).

وبذلك نجد الفارابي لا يبعد عن سلفه الكندي في التأكيد على الفلسفة الأولى باعتبارها أشرف أنواع الفلسفة أو أنها الفلسفة الحقة. وهذا ما يؤكده الفارابي في مواضع كثيرة. وفي ذلك يقول «وأما الغاية التي يقصد إليها في تعلم الفلسفة فهي معرفة الخالق تعالى، وأنه واحد غير متحرك، وأنه العلة الفاعلة لجميع الأشياء، وأنه المرتب لهذا العالم بجوده وحكمته وعدله (عبد الرزاق،1944، 53).

**النفس البشرية عند الفارابي:**

لا يفرد الفارابي فصولاً معينة للحديث عن النفس، ويمكن الإحاطة بأفكار الفارابي حول النفس في كتابه المدينة الفاضلة حيث يعرض الفارابي لقوى الإنسان التي يقرر الفارابي بأنها مشابهة لقوى النفس الحيوانية التي تقوم بأفعالها بواسطة آلات جسمانية، وللإنسان زيادة على ذلك قوة لا تفعل بآلة جسمانية. القوى الأولى هي النباتية والحيوانية، والقوة التي تفعل نفسها بنفسها هي القوة الإنسانية العاقلة. وهذه القوى رغم تعددها، هي نفس واحدة، ذلك أن النفس متعددة بالقوة واحدة بالفعل، وتعددها بالقوة هو ترتيبي أي بعضها أرقى من بعض. ويصنف الفارابي، القوى الإنسانية بانها تبدأ من القوة الغاذية والتي هي جزء من النباتية والقوة المنمية للجسم والقوة المولدة والخاصة بالتكاثر.

أما القوة التي تأتي في المرتبة الثانية فهي القوة الحيوانية والتي تقسم بدورها إلى قوى محركة، وقوى مدركة فالمحركة هي التي تحرك الأعضاء وهي نزوعية تشتاق إلى الشيء أو تكرهه فتكون على نوعين: شهوانية تحرك الجسم لشهوة ما، أو لشيء نافع، وغضبية أي لدفع الضرر. أما الإرادة، فهي نزوع إلى الإدراك الحسي.(رمزي النجار،1979، 88). اي الذي تم بالحواس، أو نزوع تخيلي، إلى الإدراك الذي تم بالتخيل. فالإرادة عند الفارابي تشمل الحيوان، أما النزوع عن عقل وتفكير فهذا خاص بالإنسان وحده.

القوى الحيوانية المدركة وتقسم إلى قسمين، ظاهرة وباطنة. الظاهرة هي الحواس الخمس، أما الباطنة فهي الحس المشترك والمتخيلة، والوهم والذاكرة.

وأخيراً القوى الثالثة مرتبة، والأسمى هي القوى الإنسانية أو العقل، القوة الناطقة المفكرة، العقل العملي والعقل النظري: العقل العملي هو الذي يستنبط به الإنسان أعماله ويميز بين الجمال والقبح والعقل النظري أو العلمي وهو الذي يدرك به المجردات والمعقولات الكلية.(رمزي النجار،1979، 89). ويوضح الجدول التالي ذلك:

**أنواع معرفة النفس وأدواتها:**

المعرفة الأولى هي المعرفة الحسية، أي إدراك الجزئيات بصورها المادية التي تخضع للمعقولات كالأين والمتى والوضع والكم والكيف والفعل والانفعال. وهذا الإدراك يتم بالقوى الحيوانية المركبة والتي يشترك فيها الإنسان والحيوان.

يلي هذه المعرفة بالترتيب، المعرفة بالحواس الخمس الظاهرة، ومن ثم يبدأ دور القوى الباطنة. حيث تبدأ بدراسة الحس المشترك الذي يعمل بين الحواس الظاهرة والقوى الباطنة، يتلقى المعلومات من الحواس حيث تكون كل حاسة متخصصة بنوع من الأخبار وهو يوصلها أي الحس المشترك بدوره إلى المتخيلة فيحصل عند ذلك ما يجعل المحسوسات تبدو كما لو كانت حقيقية، رغم أنها أحياناً تكون بالحلم لا بالواقع.

أما المعرفة الثانية فهي المعرفة العقلية، وهي إدراك المعاني الكلية المجردة، ولا يملكها إلا الإنسان، وهي خاصة به، وتتم له بعقله النظري. ولهذا العقل مراتب متدرجة. في الدرجة الأولى لدينا ما نسميه العقل الهيولاني، أي العقل المنفعل أو العقل بالقوة، وهو فارغ من المعلومات ولكن لديه الاستعداد على تقبل المعلومات كلها، كعقل الطفل.

وفي الدرجة الثانية نميز العقل بالفعل أو بالملكة، وفي هذه المرحلة تكون الذات العاقلة قد اكتسبت بالفعل ما لم يكن فيها.(رمزي نجار،1979، 91).

وفي الدرجة الثالثة تميز العقل المستفاد وهو العقل وقد أصبح بالفعل يتقن المعقولات كلها حتى انه يدرك الأشياء دون مادتها وهي المرحلة التي يمتلك فيها القدرة على التجريد.

ويصل بعد ذلك إلى المعرفة الأشراقية، بعد أن يستكمل عقل الإنسان بالمعقولات كلها حتى لا يخفى عنه شيء، حيث يصبح عقلاً مستفاداً يدرك الصور البريئة من المادة ولا يعود بينه وبين العقل الفعال مسافة فاصلة، بل يحل هذا العقل فيه ويتحد به. وعندما يصبح هذا الإنسان هو الذي يوحى إليه بواسطة العقل الفعال، بمعنى أن الذي يفيض من اللّه إلى العقل الفعال، يعود العقل الفعال ويفيضه إلى العقل المنفعل الفردي لهذا الإنسان بواسطة العقل المستفاد، ومن العقل يفيض إلى المتخيلة، عندئذ يصبح هذا الإنسان حكيماً فيلسوفاً وهذا الإنسان هو في أكمل مراتب الإنسانية وفي أعلى درجات السعادة، يدرك المقولات البريئة من المادة بحالتها الراقية والشريفة كما يراها دون حجاب أو فاصل، وهذا ما جعل التيزيني يؤكد بأن الفارابي أخذ بالتعليم الفيضي الأفلوطيني، بعد أن أدخل عليه تعديلاً عميقاً أكسبه طابعاً متميزاً بإطار الفكر العربي الإسلامي الوسيط.(تيزيني،1993، 113).

**السياسة عند الفارابي:**

شغلت قضية سياسة الدولة عقول المفكرين، حتى إنه من النادر أن يخلو فكر ما، من محاولة للتشريع أو للرؤية السياسية في بناء الدولة. وقد امتد تأثير أفلاطون في فكر الفارابي وفلسفته ليطال التفكير السياسي لديه، فقد وضع تصوره، على غرار أفلاطون، في كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة والذي يتكون من أربعة فصول تعالج فكرة حاجة الناس إلى الاجتماع والتعاون، وفكرة شروط العضو الرئيس

وخصاله، وفكرة المعلومات المشتركة لأهل المدينة الفاضلة. ضمن ذلك نجد فصلين في مصير نفوس أهل المدينة الفاضلة.

ويصور الفارابي المدينة الفاضلة بالبدن والرئيس منها كالقلب في البدن، وهو كالله في الكون، وهو أكمل الأعضاء وأتمها.

**شروط الرئيس وخصاله:**

لا يمكن أن يكون رئيس المدينة الفاضلة أي إنسان، فالرئاسة لا تتم إلا بشيئين: الأول أن يكون المرشح معد للرئاسة بالفطرة والطبع، والثاني أن يكون معداً للرئاسة بالملكة الإرادية والهيئة. وكأفلاطون يشترط الفارابي بالرئيس أن يكون حكيماً فيلسوفاً وهذا الفيلسوف أو الرئيس الذي لا يرأسه إنسان أصلاً، هو الإمام ورئيس المدينة الفاضلة ورئيس الأمة الفاضلة ومعمورة الأرض كلها. وقد وضع الفارابي عدداً من الخصال التي لا بد من توافرها في الرئيس وهي:

**الخصال الجسدية:**

1. أن يكون تام الأعضاء، متى أراد عضو من أعضائه أن يقوم بعمل ما يجب أن ينجزه بسهولة.
2. أن يكون حسن العبارة، لسانه خال من العيوب، يعبر عما يريد بوضوح وإبانة ودون تلكؤ.

**الفلسفية:**

1. أن يكون جيد الفهم والتصور لكل ما يقال له، فيفهمه تماماً كما قصده قائله.
2. أن يكون جيد الحفظ لما فهمه ولما رآه، ولما سمعه وأدركه فيكاد لا ينسى منه شيئاً.

3. أن يكون ذكياً فطناً، يكفيه أدنى دليل ليفهم الشيء برمته ويفطن إليه على الوجه الذي دل عليه الدليل.
4. ان يكون محباً للعلم والاستفادة، يتقبل العلم بسهولة ولا يتعبه السعي وراءه، ولا يؤذيه الجهد الذي يصرفه للوصول إلى العلم.

**الخلقية:**

1. أن يكون غير شره في مأكوله مشروبه ومنكوحه (علاقاته الجنسية) يتجنب الوقوع في العيب، ويبغض اللذات الدنيئة.
2. أن يحب الصدق وأهل الصدق ويبغض الكذب وأهل الكذب.
3. أن يكون كبير النفس، يحب الكرامة، كبير النفس في كل ما يعيب ويجلب العار، ويسمو إلى الإشراف.
4. أن يكون الدرهم والدينار وما في الدنيا من أغراض مغرية لا تهمه ولا يقيم لها وزناً.
5. أن يحب العدل وأهله، ويكره الجور والظلم وأهلهما يعدل بين الناس ولو كانوا من أهله المقربين منه، إذ عليه أن يحث الناس على العدل.
6. أن تكون عزيمته قوية، متى اقتنع بما يجب أن يعمله، يقوم به مهما كانت النتائج، عليه أن يكون شجاعاً مقداماً لا يخاف ولا يضعف نفسه.

**ابن سينا (370- 428هـ) (980- 1037م):**

**حياته:**

ولد الشيخ الرئيس، حجة الحق، وشرف الملك الحكيم الوزير الدستور الشاعر الفيلسوف أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي بن سينا، في قرية أفشنه قرب مدينة بخارى في شمال إيران.(العوا،1992، 153).

عندما بلغ العاشرة من عمره كان قد حفظ القرآن الكريم، وفي سن السادسة عشر كان يمارس الطب. فعلم ابن سينا الحساب والفلسفة والمنطق عن طريق أستاذه أبو عبد اللّه الناتلي.

تعرف ابن سينا إلى مؤلفات الفارابي بواسطة دلاّل يبيع الكتب، فبرغ في جميع العلوم ساعدته كتب الفارابي في فهم ما أغلق عليه فهمه.

أثرت نشأة ابن سينا الإسماعيلية في شخصيته العلمية إذ جعلته يتعلق بالنقاش والجدل منذ حداثته.

بدأ ابن سينا بممارسة الطب في بخارى فاشتهر جداً كطبيب. توفي والده وهو في الحادية والعشرين، فرحل إلى خوارزم واتصل هناك بالعالم الشهير البيروني، وأقام هناك عشر سنوات ثم انتقل إلى جرجان ثم همذان حيث عالج أميرها شمس الدولة حتى شفاه بعد أربعين يوماً، فولاه شمس الدولة الوزارة ولكنه فشل كوزير حيث جلب لنفسه نقمة الجنود فثاروا عليه وسجنوه وأرادوا قتله، ولكن شمس الدولة اكتفى بنفيه. ولكن عندما عاد المرض إلى الأمير أعاده إلى الوزارة واسترضاه، فعاد إلى مجلس اللهو، إذ أن ما حظي به من مجد أدى به إلى الانغماس في الملذات حتى ساءت صحته.(ماجد فخري،1974، 182).

بعد موت شمس الدولة، اضطهد ابن سينا واضطر أن يهرب إلى أصفهان متنكراً بثياب الصوفيين. كُرم ابن سينا في أصفهان ولكن كان المرض قد أصابه وصار يهدده، ولعل تهالك ابن سينا على الشهوات لم يجعل للشفاء باباً إليه، وبالفعل عندما أحس ابن سينا بدنو الأجل وزع ماله على الفقراء وأهمل مداواة نفسه وأعتق عبده وتاب وفارق الحياة عام 1037م، وله من العمر سبع وخمسون عاماً، دفن في همذان واشتهر بقوله عند يأسه من الشفاء: «لقد عجز المدبر الذي يدبر بدني عن التدبير، فلا تنفع المعالجة».

تميزت شخصية ابن سينا بالذكاء والفطنة والنشاط، فكان عند الدراسة لا ينام الليل، كان يقرأ ويكتب بسرعة وغزارة، حيث كان يكتب الرسالة في ليلة واحدة، وفي سجنه كتب الكتب، وفي مجالس لهوه كان أيضاً يؤلف الكتب، ثم أخذ ابن سينا على نفسه دراسة الفلسفة بكل أجزائها دراسة عميقة وأجهد نفسه اجهاداً شديداً .(العراقي،بلا،23).

كان مغروراً بنفسه، يدرك قيمة ذاته، عندما اتهم بقلة معرفته للغة ألف فيها وأفحم متهميه، كان ابن سينا متناقض في حبه للعلم وللشهوات معاً، كان قوي الغرائز عميق التأمل، لا يعرف اعتدالاً في شهواته.

رغم مرضه لم يخف ابن سينا الموت، بل بقي في نشاطه السابق علمياً وحياتياً، هذه شخصية ابن سينا المتناقضة.

وله في الفولكلور التركي أكثر من أسطورة ارتبطت باسمه بفكره الشفاء لأنه طبيب قبل كل شيء آخر.

ومن أشهر كتبه في الطب «القانون» ودرّس في الجامعات الأوربية حتى القرن الثامن عشر، وفي الفلسفة «الشفاء» و«النجاة» و«الحكمة المشرقية» و«العشق» و«القضاء والقدر» و«الإشارات» وفي النفس «رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها» و«رسالة في بقاء النفس وجوهر النفس الناطقة»، و«القصيدة العينية في النفس» وفي السياسة «رسالة في السياسة ورسالة «حي بن يقظان» ورسالة «الأخلاق» ورسالة «العهد» و«رسالة الطير» وغيرها، حيث يصعب إحصاء ما كتبه فله مايزيد عن 276 كتاباً ورسالة.

**فلسفته:**

إن لكل من الأرسطوطالية والأفلاطونية المحدثة تأثيراً كبيراً في فكر ابن سينا الفلسفي، وكان قد قرأ ميتافيزيقا أرسطو حوالي أربعين مرة، دون أن يقف على مضمونه، إلى أن وقع على تعليق الفارابي في كتابه عن أغراض أرسطو ما بعد الطبيعة.

وقد أصبح ابن سينا معروفاً لمفكرين العصور الوسطى في نهاية القرن الثاني عشر وبداية القرن الثالث عشر عندما ترجمت مؤلفاته إلى اللاتينية حيث ضمت تفسيرات لأفكار أرسطو بجانب أفكاره الإبداعية ولقب بأرسطو الثالث.

ورغم تأثير العناصر الأرسطوطالية والأفلاطونية المحدثة في فكر ابن سينا، فقد كون لنفسه نظاماً فلسفياً مستقلاً. وتعتبر فلسفته من أعظم ما قدمه الفلاسفة العرب المسلمين للفكر الأوروبي في العصور الوسطى.(العرا في بلا،131).

**الواجب الوجود:**

يعد كتاب «الإشارات والتنبيهات» من أكثر الكتب دلالة على فلسفة ابن سينا، فقد عرف كلمة التنبيه بالدلالة على وجود الله. وقديماً استدل الفلاسفة والمتكلمون على وجود الله بعد أن نظروا في هذا الكون بحثاً عن العلة عن طريق المعلول، وذلك بواسطة الاستقراء: مثلاً لكل حادث محدث، ولكل متحرك محرك، ولكل نظام منظم، إذن يجب أن يكون هناك لهذا العالم محدث أحدثه ومحرك حركه ومنظم نظمه، بعد التأمل بالمخلوقات وصفاتها وصلوا بالاستقراء إلى صفات الله تعالى، فنسبوا إليه الحسنة والكاملة، ونفوا عنه الصفات الناقصة والضعيفة.

ابن سينا لجأ إلى الطريقة ذاتها، حيث اعتبر كل حركة تصدر عن محرك في متحرك حتى ينتهي المحركون والمتحركون إلى محرك غير متحرك، وذلك

لاستحالة بقاء سلسلة المتحرك والمحرك دون نهاية. وهنا يبدو تأثره بنظرية المحرك الأول لأرسطو.

فإذا وجد السبب وجد المسبب، وما الإنسان إلا واحد من هذه الكائنات، يتحرك بقدرة الله، ويذكر السبب والمسبب. تظهر الحكمة الإلهية في وجود هذه الموجودات وأنها على أكمل ما يمكن أن تكون.(مدكور،1983، 146).

والوجود قد يكون ممكناً، وواجباً، الممكن هو الذي إذا افترضناه غير موجود، لا يبدو ذلك مستحيلاً، وإذا افترضناه موجوداً لا يبدو أيضاً ذلك مستحيلاً، فهو ليس واجباً ولا ممتنعاً، بل وجوده هو غيره وليس ذاته، إذ لو كان موجوداً بذاته لما كان ممكن الوجود بل ضروري الوجود. أما الواجب، فهو الذي لا نستطيع افتراضه غير موجود، إذ عدم وجوده هو استحالة، استحالة لنفسه واستحالة للممكن الوجود إذ أن الممكن يحتاجه كي يصير موجوداً.

واجب الوجود قد يكون واجباً بذاته، أو واجباً بغيره: بذاته هو الوجود الصرف لذاته، أي ليس موجوداً لأي شيء آخر، بل لذاته وحده. كما أن افتراض عدم وجوده هو مستحيل. أما الواجب بغيره فهو ممكن بذاته أن يؤمن وجود غيره، إذ غيره يصبح ممكن الوجود بفضله. مثلاً الاحتراق واجب الوجود لا بذاته بل بغيره وهو يفرض وجود النار ويفرض وجود ما هو قابل الاحتراق.

الوجود إذن إما ممكن الوجود أو واجبه، إن كان واجباً فهذا ما نحن في صدد برهنته، وإن كان ممكناً يحتاج إلى علة توجده، وهذه العلة التي توجده مهما عادت إلى علل أوجدتها، لا بد أن تصل إلى علة واحدة هي السبب الأول، إلى الواجب الوجود الذي وجوده من ذاته لا من غيره، وهذه العلل لا يمكن أن تصل إلى ما لا نهاية له، كما لا يمكن أن تكون علة لبعضها السابق. مثلاً العلة الثالثة لا تكون علة الثانية والأولى معاً، بل علة لعلة واحدة فقط، وإلا تكون العلة، علة ومعلولاً في وقت واحد وهذا مستحيل إذ لا يجتمع الإثبات والنفي في وجود واحد كما كان يقول أرسطو،

إذن لا بد من انتهاء السلسلة للممكنات في علة واحدة، واجبة الوجود، وهي الحق بذاته، واجب الوجود يتعلق به كل ممكن الوجود بأسره، ولا يتعلق هو بأي ممكن للوجود على الإطلاق، وهكذا اثبت ابن سينا وجود الواجب بذاته، وأن اللّه «واجب الوجود» في كمال وحدانيته وبساطة جوهره، فهو حق تام ليس له حال منظرة، ولا مثل له، وهو مبدع المبدعات.(العوا،1992، 157).

**تقسيم ابن سينا للعلوم:**

قال الشيخ الرئيس: «إن العلوم كثيرة والشهوات لها مختلفة ولكنها تنقسم – أول ما تنقسم – إلى قسمين: علوم لا يصلح أن تجري أحكامها الدهر كله، بل طائفة من الزمان ثم تسقط بعدها .. وعلوم متساوية النسب إلى جميع أجزاء الدهر. وهذه العلوم أولى العلوم بأن تسمى «حكمة» وهذه منها أصول ومنها فروع وتوابع فروع. وغرضنا ههنا هو في الأصول. وهذه التي سميناها توابع وفروعاً، فهي كالطب والفلاحة وعلوم جزئية تنسب إلى التنجيم وصنائع أخرى لا حاجة لنا بها.

ثم يبحث ابن سينا في الأصول فيرى أنها تقسم إلى قسمين أيضاً: قسم هو آلة (وهو المنطق) ينتفع بها لما يُرام تحصيله من العلم بالأمور الموجودة في العالم قبله. وقسم ليس بآلة ينتفع بها في أمور العالم الموجودة وفي ما هو قبل العالم.

والقسم الثاني هذا فرعان: أحدهما غايته تزكية النفس بالمعرفة، وهو العلم النظري، والثاني العمل وفقاً لهذه المعرفة، وهو العلم العملي. فالأول يسعى إلى معرفة الحق والثاني يسعى إلى معرفة الخير. وكل من العلم النظري والعلم العملي يقسم بدوره إلى أربعة أقسام. ففي النظري العلم الطبيعي، والعلم الرياضي والعلم الإلهي، والعلم الكلي. وفي العملي علم الأخلاق، وتدبير المنزل وتدبير المدينة والنبوة.(حنا الفاخوري،بلا،163).

**المعرفة عند ابن سينا:**

أول المعرفات، المعرفة بالتجريد، عن طريق اكتساب المعقولات وهي تكون بتجريد الصور عن المادة، أما أنواع التجريد، فتتدرج من المحسوس إلى المعقول، إما بنزع المادة كلها أو بعضها، أو بنزعها كاملة بتجريد المعنى عن المادة وهذه وظيفة الإدراك الحسي، والإدراك الخيالي، والإدراك الوهمي وأخيراً الإدراك العقلي.

أ) الإدراك الحسي: الحس المشترك يأخذ الصور عن المادة بكل ما فيها، الكم والأين والكيف والوضعية فهو لم ينتزع الصورة عن المادة مئة بالمئة بل لا يزال يحتاج إلى المادة ليكوّن الصورة.

ب) الإدراك الخيالي: الخيال يبرئ الصورة المنزوعة من المادة بشكل أقوى من الإدراك الحسي ويحاول الخلاص من المادة، فإذا غابت تبقى الصورة ثابتة الوجود في الخيال إذ قد يتم تجريدها عن المادة بشكل تام ولكن لا تزال لواحق المادة عالقة بها.

ج) الإدراك الوهمي: الوهم أرفع من الخيال قليلاً، من ناحية التجريد، فهو ينال المعاني التي ليست مادية بذاتها، ولكنه لا يجرد الصورة عن لواحق المادة لأنه لا يزال على صعيد الجزئيات، ولا يزال يصنف الصورة حسب المادة تلو المادة، ولا يزال متعلقاً بلواحق المادة ويشارك الخيال بذلك.

د) الإدراك العقلي: العقل يأخذ الصور مجردة عن المادة وعلائق المادة من كل وجه، كصورة الإنسان مثلاً، يفرزها عن الكم والكيف والأين والوضعية، فتقال الكلمة على جميع الناس، والعقل وحده يقوى على إدراك المجردات، والتي لا مادة فيها كالله والعقول العشرة.(رمزي نجار،1979، 153).

الإدراك هذا لا يتم إلا بالإشراف من العقل الفعال، فالقوة النظرية لا تخرج من القوة إلى الفعل إلا بشيء يفيدها، فنسبة العقل الفعال إلى نفوسنا التي هي بالقوة عقل، كنسبة ما يكسبها المعقولات حتى تصير عقلاً بالفعل، ومثلها كمثل الشمس التي هي العنصر المساعد لنبصر نحن الموجودات، لولاها لا نرى وهكذا العقل

الفعال، إذ أشرق نوره على المخيلة جعلها من القوة إلى الفعل، فالجزئيات تصبح مجردة بواسطة العقل الفعال، وهو يجعل الفيض ممكناً، يؤثر على عقلنا الفردي فينفعل إذ الفعل هو من العقل الفعال.

وثاني المعرفات، المعرفة بالحدس، وما يؤدي إلى العقل القدسي أو النبوة، إن النفس تكتسب العلوم في طرق مختلفة حسب قوة استعدادها إلى ذلك، فإن كان الإنسان مستعداً فطرياً وبشكل قوي لاستكمال العلم، سمي هذا الاستعداد بالحدس.

المعقولات تكتسب من قبل الإنسان بالحدس والحدس هو فعل الذهن الذي يستنبط به المعقولات، وما الذكاء سوى قوة حدس، وهذا يحصل إما بالتعليم وإما بالاكتساب التلقائي.(رمزي نجار،1979، 154).

ثالث المعرفات وآخرها هي المعرفة بالإشراق أو العرفان، فكمال الفرد العاقل أن يتمثل الحق الأول، والوجود كله على ما هو عليه ليصير بذلك الجوهر العقلي بالفعل، لكن هناك مانعاً أو شاغلاً للنفس، فتكره النفس ذاك الكمال مثل كراهية المريض لحلو الطعام، هذا المانع او الشاغل هو الجسد أو البدن وما فيه من لذات مادية، فلا يتخلص منه إلا الذي فضل الحق على غيره، هذا هو العرفان، أن يخص الإنسان باسم العارف بحقائق الحياة.

**النفس عند ابن سينا:**

تُحصر أغلب أبحاث ابن سينا في النفس، وهي من أفضل أبحاثه من ناحية العمق والدقة في الملاحظة، وقد قبس ابن سينا في كتبه كثيراً من فكر أرسطو وأفلاطون وأفلوطين والفارابي، دون أن ننسى زيادة الشيخ الرئيس بالطب وما اختبره بنفسه في مهنته الطبية. وهذا كله يبرز اهتمامه ونجاحه في ميدان النفس الإنسانية.

ولم يختلف تقسيم قوى النفس عند ابن سينا عما قال به باقي الفلاسفة المسلمين. فإذا هي تنقسم إلى قوى ثلاث: قوى النفس النباتية، وقوى النفس الحيوانية، وقوى النفس الإنسانية التي تتميز بالعقل الذي يتدرج بدوره من العقل الهيولاني إلى العقل بالملكة، والعقل بالفعل، ثم العقل المستفاد وأخيراً العقل القدسي.(روني إيلي،1992، 31).

أما النفس النباتية فتقسم بدورها إلى ثلاث قوى هي: غاذية، ومنمية، ومولدة. فالغاذية تؤمن غذاء الجسم، والمنمية، تزيد في الجسم الذي هي فيه، والمولدة تأخذ من الجسم الذي هي فيه الجزء الكافي ليشبهها بالقوة، فتفعل فيه وتجعله يستمد ما يصير شبيهاً لهذا بالفعل.

أما القوة الحيوانية فلها قوتان: محركة، ومدركة.

والمحركة هي على قسمين إما محركة باعثة، وإما محركة فاعلة. الباعثة هي النزوعية الشوقية، وهي إما شهوانية تحرك طلباً للذة، وإما غضبية تحرك لتدفع بالشيء المتخيل الفاسد إلى الغلبة. والفاعلة هي قوة تنبعث في الأعصاب والعضلات فتشد الأوتار وتمدها ليتحرك بها صاحب النفس حسبما يريد.

والمدركة: تنقسم إلى قمسين أيضاً، قوى تدرك من الخارج وقوى تدرك من الداخل. فالمدركة من الخارج هي الحواس الخمس.

أما القوى المدركة من الداخل فهي: الحس المشترك والخيال أو المصورة والمتخيلة والوهم، والحافظة الذاكرة، الحس المشترك في تجويف الدماغ يتقبل الصور من الحواس الخمس. والخيال أو المصورة في آخر التجويف المقدم من الدماغ، والمتخيلة قوة مرتبة في التجويف الأوسط من الدماغ، والوهم وهو قوة مرتبة في نهاية التجويف الأوسط من الدماغ وهي تدرك المعاني غير المحسوسة كأن يهرب الولد من الذئب. والحافظة الذاكرة في تجويف مؤخر الدماغ.

ثالث القوى النفس الإنسانية: وهي الناطقة التي تقسم بدورها إلى قسمين أو قوتين تُدعى كل منهما عقلاً، القوة العاملة أو العقل العملي، والقوة العالمة أو العقل العلمي أو النظري العملي متجه إلى البدن والنظري متجه إلى المبادئ الأولى.

أ) العقل العملي: أو القوة العملية، مبدأ يحرك البدن الإنساني نحو الجزئيات، وتحدث ردات فعل مختلفة كالخجل والحياء والضحك والبكاء.

ب) العقل النظري: أو القوة النظرية العلمية، قوة تطبع الكليات وتفصلها عن مادتها، وتصبح مجردة بريئة من المادة. وتقسم إلى أربع مراتب: العقل الهيولاني، هو في القوة فقط لا شيء منه بالفعل، والعقل بالملكة، وهو ما يستخرج من العقل الهيولاني كأن تعرف أن الكل أعظم من الجزء، والعقل بالفعل أو ما اكتسب من معقولات وصارت بالفعل، والعقل المستفاد أو العقل المطلق، عندما يعقل الإنسان بالفعل الصور ويعقل أنه يعقلها.

جدول النفس عند ابن سينا، وكما يلاحظ التشابه الكبير بما ورد لدى الفارابي مع فوارق بسيطة.

## الغزالي حجة الإسلام (450هـ- 505هـ) (1059- 1111م):

يعد الغزالي أصولي ماهر، فقيه حر، اجتماعي خبير بأحوال العالم، فيلسوف ناهض الفلسفة وكشف ما فيها من زخرف وزيف، بالإضافة إلى كونه صوفياً زاهداً، ومربيا فاضلاً متعطشا إلى معرفة كل شيء فدخل إلى دائرة معارف عصره، ونهم من كل فروع المعرفة، ولمع الغزالي في مجالات عديدة مثل السياسة والفلسفة وعلم النفس والدعوة وغيرها، ومن ثم استحق أن يلقب بحجة الإسلام.

**الأسرة والنسب:**

هو أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد الطوسي الغزالي رحمه اللّه تعالى، وكنى بأبي حامد لولد له مات صغيراً واشتهر بالطوسي نسبة إلى طوس وهي مدينة بخراسان بينها وبين نيسابور نحو عشرة فراسخ، وتضم بلدتين هما: الطابران، ونوقان.(الحموي، بلا،48).

والغزالي بالتشديد نسبة إلى الغزال على عادة أهل خوارزم وجرجان فإنه ينسبون إلى القصار القصاري وإلى العطار العطاري وهو المشهور عندهم (ابن خالكان، بلا،215). والغزال هو كثير الغزل على وزن فعّال، وإضافة الياء إلى الغزال، مبالغة تدل على نسبه بعد نسبه على العادة المذكورة.

فأبوه نسب إلى غزل الصوف فسمى بالغزال للمبالغة، ونسب أبو حامد إلى أبيه فصار الغزالي، بالتشديد وياء النسبة.

وهناك من يرى أن الغزالي منسوب إلى غزالة وهي قرية من قرى طوس، وأيد رأيه هذا برواية الغزالي التي قال فيها أخطأ الناس في تثقيل جدنا وإنما هو مخفف(عبد الأمير الأعسم،1981، 28). وأنكر بعض الباحثين هذه النسبة وشككوا في هذه الرواية وذهبوا إلى أنها منحولة.(عبد الأمير الأعسم،1981، 28).

وأسرة الغزالي معروفة في التاريخ لوجود علماء أجلاء في بعض أفرادها مثل حجة الإسلام محمد بن محمد الغزالي صاحب إحياء علوم الدين، والعلامة أبو الفتوح أحمد بن محمد الغزالي الفقيه الشافعي الواعظ المشهور وهو شقيق حجة الإسلام.

وكان والد الإمام محمد الغزالي، رجل من الصالحين، وكان محباً للعلم والعلماء، يحضر مجالسه الفقهاء والوعاظ، ويقوم بخدمتهم، ويحسن إليهم بما رزقه اللّه تعالى من سكب يده، وكان يدعو اللّه تعالى أن يرزقه ابناً فقيهاً من

الفقهاء، وابناً واعظاً من الوعاظ، فاستجاب الله له ورزقه محمد وهو حجة الإسلام، وأحمد وهو الواعظ المشهور.(السبكي، 1966، 149).

وكان هذا الوالد يهتم بابنيه اهتماماً بالغاً، وقد ادخر لهما قليلاً من المال من كسب يده ليساعدهما في دراستهما، فلما حضرت منيته أوصى بابنيه إلى أحد أصدقائه وطلب منه أن يقوم بتربيتهما وتعليمهما والانفاق عليهما مما خلفهما وكان الصديق من المتصوفة، فرباهما تربية دينية صحيحة، وبعد أن أنفق عليهما مال الوالد، أخبرهما ألا قدرة له على أن ينفق عليهما وعلى تعليمهما، ونصحهما أن يتعلما بالفعل في مدرسة مجانية من التي أسسها نظام الملك، وهكذا دخل الولدان (محمد وأحمد) المدرسة وتفوقا فيها على جميع أترابهما. (رمزي النجار،1979، 223).

**مراحل تطور حياته:**

يمكن أن نلمس اربع مراحل عبرها تطورت حياة الإمام الغزالي رحمه الله فجاءت المرحلة الأولى بعد موت أبيه حيث أقبل أحد أصدقاء والده – وكان شيخاً صوفياً – على تربية وتعليم الغزالي وشقيقه أحمد، وذلك وفاء بالعهد، وعملاً بالوصية إلى أن فني المال الذي كان يخلفه لهما أبوهما، ومن ثم تعذر على الصديق الصوفي القيام بالواجب فقال للولدين (محمد وأحمد)، اعلما أني قد انفقت عليكما ما كان لكما وأنا رجل فقير، وأصلح ما أرى لكما أن تلجئا إلى مدرسة كأنكما من طلبة العلم، فيحصل قوت يعينكما على وقتكما.(السبكي،1966، 194). ففعل الولدين (محمد وأحمد) ذلك ولا شك في أن هذا الصديق الصوفي الوفي كان سبباً في سعادتهما وعلو درجتهما ويمكن أن تسمى هذه المرحلة بمرحلة العيلة والتوجيه.

أما المرحلة الثانية في حياة الإمام الغزالي فبدأت على يد الفقيه الراذكاني حيث درس بنظامية طوس عملاً بنصيحة مربيه الصوفي في عام 465هـ، وقضى الغزالي بهذه المدرسة فترة زمنية وإن لم تكن معروفة إلا أنها مهمة في حياته حيث تعلم فيها القراءة والكتابة ومبادئ العلوم الدينية، بالإضافة إلى الأخلاق الفاضلة والقيام بالعبادات المختلفة، وهنا ظهرت عليه علامات النبوغ والذكاء وحب العلم، لذا إزداد تطلعه وتفتقت طموحاته فأخذ ينظر إلى ما هو أوسع من طوس فارتحل الى جرجان(سليمان،1971، 19)، وعلى اية حال فيمكننا أن نطلق على هذه المرحلة من حياة الإمام الغزالي مرحلة اكتشاف الذات.

وجاءت المرحلة الثالثة والتي يمكن أن نطلق عليها مرحلة الحفظ والتمحيص حيث درس من خلالها الفقه الشافعي وقواعد اللغة العربية الفارسية وسافر إلى جرجان ومكث بها خمس سنوات ثم عاد إلى بلاده طوس، وفي طريق العودة تعرض لحادث سرقة، وبعدها اقبل على القراءة والدراسة حتى حفظ العلم وزادت رغبته في الإلمام بالمزيد من العلم.(محمد عبد الستار،1982، 209).

ونصل الأن إلى مرحلة الإبداع في حياة الإمام وهي المرحلة الرابعة والتي تأتي على قمة مراحل دراسته كلها، لأنه درس فيها على يد الإمام أبي المعالي الجويني النيسابوري رحمه الله تعالى وهو من الأئمة الذين ذاع صيتهم وكان يتمتع بقدر كبير من التقدير والاحترام. ودرس الغزالي في هذه المرحلة علوم المذهب والخلاف، الجدل، المنطق، علم الكلام، الحكمة، الفلسفة ومن ثم تحول إلى جبل علم وصار محجاجاً، ومناظراً فذاً حتى وصفه الإمام الجويني بأنه بحر مغدق.

### اهتمام الغزالي بالفلسفة:

يبدو من أقوال الغزالي أنه اهتم بالفلسفة وبدراستها، وفهم حقائقها ونقدها، والسير على منهجها، والتأليف فيها، وتكفير الفلاسفة وتبديعهم في أمور معينة، ولا شك أن موقف الغزالي المزدوج من الفلسفة جعل الباحثين إلى يومنا هذا

يختلفون في حقيقته بالنسبة للفلسفة، فذهب بعضهم إلى أنه فيلسوف وذهب البعض الآخر إلى أنه ليس بفيلسوف.

وإذا تتبعنا خطوات الإمام الغزالي في دراسته للفلسفة، نجد أنه درس الفلسفة دراسة عامة على يد الإمام الجويني في نيسابور، وبعد انتقاله إلى بغداد درس الفلسفة دراسة خاصة، ومرت دراسته للفلسفة بخطوتين أساسيتين الأولى قراءة كتب الفلسفة ومحاولة فهم موضوعاتها، والثانية إعادة القراءة لاستيعاب الموضوعات وفهم الشبهات ومن هنا خرج الإمام الغزالي بتهافت وتخفيف الفلسفة.

### منهج الغزالي في البحث والدراسة:

اشتمل منهج الإمام الغزالي على مبدأ وعدة خطوات، أما عن المبدأ فهو معرفة اللّه مقدمة على معرفة أهله، وقد اخذ الغزالي هذا المبدأ عن الإمام علي بن أبي طالب رضي اللّه عنه وكرم وجهه حيث قال: لا تعرف الحق بالرجال بل اعرف الحق تعرف أهله،(محمد الغزالي،1973، 53) وعلق الإمام الغزالي على قول الإمام علي رضي اللّه عنه قائلاً: والعاقل يعرف الحق ثم ينظر إلى نفس القول، فإن كان حقاً قبله سواء كان قائله مبطلاً أو محقاً، بل ربما يحرص على انتزاع الحق من أقاويل أهل الضلال علماً بأن معدن الذهب الرغام(محمد الغزالي،1973، 54)، والذي يعرف الحق بالرجال لا الرجال بالحق هو عند الغزالي من ضعفاء العقول ويكون حائراً في متاهات الضلال، لذلك أمر الغزالي رحمه اللّه تعالى سالك طريق الحق أن يقتدي بقول الإمام علي كرم اللّه وجهه حيث قال: اعرف الحق تعرف أهله إن كنت سالكاً طريق الحق.(محمد الغزالي، بلا، 23).

أما عن خطوات منهج الإمام الغزالي في الدراسة والبحث فتتمثل في:

- الشك المنهجي.
- القواعد المنهجية.
- التأمل.
- التحرر من التقليد.
- الوسائل.

وسوف نوجزها على النحو الآتي:

**الشك المنهجي:**

هو شك العالم الباحث اتخذه وسيلة للوصول إلى اليقين وهو الخطوة الأولى في التفكير عند الإمام الغزالي، على اعتبار مقولته المشهورة: الشكوك هي الموصلة إلى الحق، فمن لم يشك لم ينظر ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر بقي في العمى والضلال، معنى ذلك أن الشك عند الغزالي ضرورياً لأنه يعني النظر الذي يؤدي إلى الإبصار، ومن ثم يصبح الوصول إلى الحقيقة ممكناً والبحث ناجحاً.(زقزوق،1979، 50).

والشك المنهجي عند الغزالي يعني الاعتراف بوجود الحقيقة التي تؤدي إلى الإيمان بهذا الوجود، وبالتالي تتكون الإرادة والرغبة والقوة لدى الباحث في العمل.

**التحرر من التقليد:**

يرى الإمام الغزالي أن التقليد يضر بالإنسان ويهلكه وعلى الباحث أن يعتمد على بصيرته، ولا خلاص إلا في الاستقلال الذي لا يكون إلا بطريق النظر. وعلى الإنسان الا يكون في صورة أعمى يقلد قائداً يرشده إلى الطريق لأن الإنسان في نهاية الأمر سيعلم أنه لا خلاص إلا في الاستقلال.

## القواعد المنهجية:

لقد وضع الغزالي قواعد علمية لبحثه عن الحقيقة وسار عليها وتتمثل هذه القواعد في الآتي:

- البداهة واليقين: حيث إن العلم اليقيني هو الذي يكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك بل الأمان من الخطأ ينبغي أن يكون مقارناً لليقين مقارنته لو تحدى بإظهار بطلانه، مع العلم أن كل علم لا أمان معه فليس بعلم يقيني.
- المراجعة التي تدعو إلى التأكد: فلكي يطمئن البحث أنه لم يغفل عن أي جانب من جوانب القضية التي يريد حلها فلا بد له من المراجعة حتى يتيقن بأن ما قطعه صحيح، وليس فيه سهو ولا التباس.(محمد الغزالي،بلا، 173).
- عدم التسرع: ويعني اجتناب التسرع في اتخاذ حكم تجاه أي قضية من القضايا لأن الخطأ يكون في التسرع، وإذا حدث خطأ في الحكم فلا بد من إعادة النظر في القضية.
- عدم التناقض: وتدعو هذه القاعدة إلى معرفة سبب وقوع التناقض حيث إن التناقض في البراهين الجامعة لشروط أي منهجية محال وإذا وجد التناقض في البراهين، فإن معنى ذلك أنه يوجد خلل في الشروط.
- الثقة من الحكم: على اعتبار أن الثقة الكاملة من الحكم تجعل الإنسان يدافع عنه ولا يتردد، مهما بلغ شأن المعارض، لأن العقل يستطيع الوصول إلى اليقين ما دام على فطرته السليمة.(محمد الغزالي،بلا،173).

### ◆ وسائل الإدراك عند الإمام الغزالي:

يرى الغزالي أن الحواس والعقل والقلب ثلاث وسائل للإدراك لها حدود تقف عندها ولا تتجاوزها، فلكل واحدة منها مجال خاص بها، والوصول إلى اليقين بها ممكن، فعلى سبيل المثال في مجال الحسيات الملح ابيض، والقمر مستدير، والشمس

مستديرة، وهذه الأمور واضحة وإذا تطرق الغلط إلى الإبصار فإنما بأمور عارضة، فيغلط الإنسان لأجلها مثل بعد مفرط أو ضعف في العين أو كثافة الوسط. (محمد الغزالي، بلا، 187).

وفي مجال التجريبيات فإن الحجر هاو إلى الأرض والنار متحركة إلى أعلى والخبز مشيع، والخمر مسكر وهذه الأمور واضحة عند من جربها.

وفي مجال المتواترات علمياً مكة أم القرى، والشافعي إمام وفقيه، وعدد الصلوات خمس صلوات.

أما في مجال العقليات أو الأوليات التي اقتضت ذات العقل بمجرد حصولها من غير استعانة بحس للتصديق بها مثل علم الإنسان بوجود ذاته، وأن الاثنين أكثر من الواحد وهكذا، وأما الذوق أو القلب فهو كالمشاهدة، والأخذ باليد، ولا يوجد إلا في طريق الصوفية ولا سبيل إليه للعقلاء ببضاعة العقل. (محمد الغزالي، بلا،62).

وطريق الصوفية يقوم بعلم وعمل، وحاصل عملهم قطع عقبات النفس، والتنزه عن أخلاقها المزعومة، وصفاتها الخبيثة حتى يتوصل بها إلى تخلية القلب من غير اللّه تعالى، وتحليته بذكر اللّه تعالى.

وعبر الغزالي عن حدود هذه الوسائل بالأطوار فللإنسان ثلاثة أطوار هي:

- الحواس وهي الحواس الخمس المعروفة كاللمس والشم والسمع والإبصار والتذوق.
- العقل.
- القلب أو الذوق.

وكل إدراك من هذه الإدراكات خلق ليطلع الإنسان به على علم من الموجودات، فأول ما يخلق في الإنسان حاسة اللمس ثم يترقى إلى طور آخر فيخلق له

العقل فيدرك الواجبات والجائزات والمستحيلات، ووراء العقل طور آخر تتفتح فيه عين أخرى يبصر بها الغيب، وما سيكون في المستقبل وأمور أخرى العقل معزول عنها وهذا هو طور القلب.(محمد الغزالي،1973، 84).

**رأي الغزالي تجاه بعض القضايا:**

هناك مجموعة من القضايا كان للإمام الغزالي رحمه اللّه تعالى رأياً واضحاً ومحدداً تجاهها ومن هذه القضايا:

**حرية الإنسان:**

يرى الغزالي أن كل حادث في العالم هو فعل الله، وخلقه واختراعه، فقد خلق الخلق، وصنفهم، وأوجد قدرتهم وحركتهم فجميع أفعال عباده مخلوقة له، ومتعلقة بقدرته.

إن انفراد اللّه سبحانه وتعالى باختراع حركات العباد لا يخرجها عن كونها مقدورة لهم على سبيل الاكتساب، فالله خلق القدرة والمقدور جميعاً، وخلق الاختيار والمختار جميعاً، أما القدرة فهي خلق للرب ووصف للعبد، وليست يكسب له، وأما الحركة فخلق للرب ووصف للعبد، وكسب له.

ففعل العبد وإن كان كسباً له، فلا يخرج عن كونه مراداً لله، فلا تجري طرفة عين ولا لفتة خاطرة ولا فلتة ناظر إلا بقضاء اللّه تعالى وقدرته، منه الخير والشر، والنفع والضر والإسلام والكفر والعرفان والنكر والفوز والخسران، والغواية والرشد، والطاعة والعصيان، والشرك والإيمان، لا راد لقضائه، ولا معقب لحكمه، يضل من يشاء ويهدي من يشاء.(رمزي النجار،1979، 230).

وتأسيساً على ماسبق فإن الغزالي يرى أن اللّه سبحانه وتعالى وراء كل عمل للجماد، ووراء كل عمل وقدرة للحيوان والإنسان، فالله تعالى هو الذي جعل

النحل يشكل بيوته على شكل مسدس، وهو الذي جعل العنكبوت ينسج بيوتاً ذات أشكال غريبة يتحير المهندس في استدارتها.

والأعمال التي تصدر عن الإنسان من غير سابق علم أو إرادة، فيرى الغزالي أنها مقدورة لله تعالى خلقها في البشر من غير ان يخلق لهم القدرة عليها، أما الأعمال الاختيارية التي تصدر عن الإنسان وهي مسبوقة بمعرفة وإرادة، فهي أيضاً من فعل اللّه تعالى ولكنه سبحانه وتعالى قبل أن يخلقها خلق القدرة عليها، وقبل القدرة خلق الإرادة، وقبل الإرادة خلق العلم، وبالتالي يؤكد الغزالي على أن الإنسان مجبر حتى في الاختيار، لأن اللّه تعالى هو الذي خلق كل شيء في الإنسان أي خلق العلم والإرادة والقدرة والعمل، ويعلل الغزالي ذلك بأنه كيف يكون الفعل لله والكسب للعبد؟ ونعتقد أن الغزالي لم يكن موفقاً في طرحه لقضية حرية الإنسان، بل نرى أنه دار في حلقة مفرغة، على اعتبار أن الإنسان يقوم بمجموعة من الأفعال أو الأعمال منها ما هو إرادي أي مخلوق للإنسان باختياره المحض سواء أكان خيراً أو شراً، لأن الإنسان حر قادر ويمكن أن يريد ويعمل ما يريد، وهو مسؤول عن كل أعماله، ولولا ذلك لبطل التكليف وبطل بالطبع الثواب والعقاب، ولا كان لرسالة الرسل والأنبياء معنى ولا مغزى، وفي نفس الوقت يقوم الإنسان بعدة أفعال لا إرادية كالرعدة والرعشة وغيرها فلا شأن للإنسان بها، ولا دخل له فيها.

**قضية العقل والنقل:**

يرى الغزالي رحمه اللّه تعالى أنه لا معاندة بين الشرع المنقول والحق والمعقول، فإن من ظن من الحشوية وجود الجمود على التقليد واتباع الظواهر ما أتوا به إلا من ضعف العقول وقلة البصائر.

فالعقل لا يهتدى إلا بالشرع والشرع لن يتبين إلا بالعقل، فالعقل كالأسس، والشرع كالبناء، ولن يغنى أس ما لم يكن بناء، ولن يثبت بناء ما لم أس، العقل كالبصر، والشرع كالشعاع، ولن يغني البصر ما لم يكن شعاع من الخارج،

ولن يغني الشعاع ما لم يكن هناك بصر، العقل كالسراج، والشرع كالزيت الذي يمده، ما لم يكن زيت لم يحصل السراج، وما لم يكن سراج لم يضيء الزيت، فالشرع عقل من خارج، والعقل شرع من داخل وهما متظاهران، متعاضدان، بل متحدان.(رمزي النجار،1979، 232).

هذا بالإضافة إلى أن العقل لا يهتدى إلى تفاصيل الشرع لأنه لا يكاد يتوصل إلا إلى معرفة الكليات، أما الشرع فيصرف كليات الشيء وجزئياته، معنى ذلك أن العقل يعجز عن إدراك التفاصيل الدقيقة من مادة الشرع، بل يمكن أن يدرك الجزئيات.

**قضية رعاية الأصلح للعباد:**

يرى الغزالي أنه لا يجب على اللّه تعالى رعاية الأصلح لعباده، بل له أن يفعل ما يشاء ويحكم بما يريد، والخلق في حد ذاته يتضمن معنى رعاية الصالح، لأن الخلق فضل لا تنكيل وما رعاية اللّه لصالح عباده سوى نتيجة لعدله وحكمته اللا متناهية، فلا إراغام فيها ولا حجر عليه، فالعقل يأبى أن يكون الخالق الكامل ظالماً مستبداً ويأبى أيضاً أن يكون المخلوق العاقل مظلوماً مخذولاً.(رمزي النجار،1979، 234).

**قضية التأمل:**

يحتل التأمل مكاناً هاماً عند الإمام الغزالي، فهو يستخدمه كمنهج لحل المشكلات والوصول إلى الحقيقة، ووفق منهج التأمل عند الغزالي فإن الأعمال ينبغي أن تكون بعد التبصرة والمعرفة والتبصرة تحتاج إلى تأمل وتمهل، والعجلة تمنع من ذلك، وحل المشكلات بطول التأمل وإمعان النظر، فالأعمال إنما تكون بعد الفهم وهذا لا يكون إلا بالتأمل.(محمد الغزالي،بلا،31).

وأخذ الغزالي يتأمل في المحسوسات والضروريات، واستخدم التأمل الفلسفي في البحث عن الحقيقة الإلهية حيث بدأ بالبحث عن حقيقة النفس الإنسانية وأثبت وجودها بأدلة عقلية ثم تدرج إلى معرفة الله تعالى.

**قضية النقد:**

كان الغزالي باحثاً عن الحقيقة ومتخذاً الشك وسيلة له بداية لتفكيره، وجعل ينقد العادات والتقاليد والعقليات، وانتهى منها إلى صراع فكري عنيف وبعدها عادت نفسه إلى الصحة والاعتدال ورجعت الضروريات العقلية مقبولة عنده موثوقاً بها على أمن ويقين قذفه الله في صدره،(محمد الغزالي،1979، 32).

وبعد ذلك اتجه الغزالي إلى مذاهب عصره الفكرية ودرسها دراسة واعية ونقدها نقداً سليماً، ومن هذه المذاهب:

- مذهب المتكلمين.
- مذهب الفلاسفة.
- مذهب الباطنية.
- مذهب الصوفية.

وتتمثل خطوات منهج الغزالي في النقد في:

- دراسة كتب المحققين دراسة واعية والإطلاع على محتواها حتى يصل إلى مستوى أصل العلم فيها.
- الإطلاع على ما لم يطلع عليه أصحاب هذه المذاهب حتى يقف على غور المذهب وغائله.
- تحديد مواطن الفساد في المذهب والرد عليها.(المهدلي،1993، 136).

**قضية الفلسفة:**

لقد درس الإمام الغزالي الفلسفة دراسة خاصة في بغداد، وألّف فيها ثلاثة كتب هي: مقاصد الفلسفة والذي يدل على فهم الغزالي للفلسفة فهماً صحيحاً، وبعد هذا الفهم الصحيح للفلسفة، الفهم الذي يؤهله للوقوف على فسادها والرد على الفلاسفة، كتب كتابه الثاني تهافت الفلاسفة والذي من خلاله اكتمل منهج الغزالي نظرياً وعملياً في نقد الفلسفة والفلاسفة اليونانيين والإسلاميين، ثم جاء كتابه الثالث والذي يحمل اسم المنقذ من الضلال وذكر عبر صفحاته خلاصة دراسته في الفلسفة وصورتها.

**وقسم الغزالي الفلاسفة إلى ثلاثة أقسام هي:**

- الدهريون: وهم طائفة من الأقدمين جحدوا الصانع المدبر، والعالم القادر، وزعموا أن العالم لم يزل موجوداً كذلك، بنفسه لا بصانع، ولم يزل الحيوان من النطفة والنطفة من الحيوان كذلك كان وكذلك يكون أبداً وهؤلاء هم الزنادقة.
- الطبيعيون: وهم قوم أكثروا بحثهم عن عالم الطبيعة وعن عجائب الحيوان والنبات، وأكثروا الخوض في تشريح أعضاء الحيوانات فرأوا فيها من عجائب صنع الله تعالى وبدائع حكمته، وعليه اعترفوا بقادر حكيم مطلع على غايات الأمور ومقاصدها.

وبالرغم من ذلك إلا أنهم ذهبوا إلى أن النفس تموت وتعود، وجحدوا بالآخرة وأنكروا الجنة والنار والحشر، والنشر، والقيامة والحساب فلم يبق عندهم للطاعة ثواب، ولا للمعصية عقاب فانحل عنهم اللجام وانهمكوا في الشهوات انهماك الأنعام. وهؤلاء أيضاً زنادقة لأن أصل الإيمان بالله الإيمان بالله واليوم الآخر، وهؤلاء جحدوا باليوم الآخر وإن آمنوا بالله وبصفاته.(المهدلي،1993، 138).

- الإلهيون: وهم المتأخرون ومنهم سقراط وهو أستاذ أفلاطون، وأفلاطون أستاذ أرسطاطاليس، وأرسطاطاليس هو الذي رتب لهم المنطق وهذب لهم العلوم، وحرر لهم ما لم يكن محرراً من قبل، وانضج لهم ما كان فجاً من علومهم، وهم بجملتهم ردوا على الدهرية والطبيعية.

**قضية تقسيم العلوم:**

قسم الغزالي علوم الفلاسفة وخاصة الإلهيون إلى ستة أقسام هي:

- العلوم الرياضية: وهي التي تتعلق بعلم الحساب والهندسة، وعلم هيئة العالم وليس بها شيء يتعلق بالأمور الدينية نفياً أو إثباتاً، بل هي أمور برهانية لا سبيل إلى مجاهدتها بعد فهمها ومعرفتها.
- المنطقيات: فلا يتعلق شيء منها بالدين نفياً أو إثباتاً، بل هو النظر في طرق الأدلة والمقاييس وشروط مقدمات البرهان وكيفية تركيبها وشروط الحد الصحيح، وكيفية ترتيبة، وأن العلم إما التصور وسبيله معرفته الحد، وإما تصديق وسبيل معرفته البرهان، وليس في هذا ما ينبغي أن ينكر.(المهدلي،1993، 142).
- الطبيعيات: وتبحث عن عالم السموات وكواكبها، وما تحتها من الأجسام المفردة كالماء والهواء والتراب والنار، ومن الأجسام المركبة كالحيوان والنبات والمعادن وعن أسباب تغيرها واستحالتها وامتزاجها، وعلى من يتعامل مع هذه العلوم أن يعلم أن الطبيعة مسخرة بقدرة الله تعالى، ولا تعمل بنفسها، بل هي مستعملة من جهة فاطرها والشمس والقمر والكواكب مسخرات بأمره تعالى.
- الإلهيات: وفيها أكثر أغاليطهم، فلم يقدروا على الوفاء بالبراهين على شروطها في المنطق، ولذلك كثر الاختلاف بينهم، ومن الأمور التي خالفوا فيها كافة المسلمين:

- قالوا إن الأجساد لا تحشر، وإنما المثاب والمعاقب هو الأرواح المجردة، والمثوبات والعقوبات روحانية لا جسمانية معنى ذلك أنهم صدقوا في إثبات الروحانية ولكنهم كذبوا في إنكار الجسمانية وعليه فقد كفروا بالشريعة.
- قالوا إن الله تعالى يعلم الكليات دون الجزئيات وهذا خطأ وكفر صريح بل إنه سبحانه وتعالى لا يغيب عن علمه مثقال ذرة من السموات ولا في الأرض.(المهدلي،1993، 144).
- قالوا إن العالم قديم أزلي موجود كما هو موجود فهذا خطأ.

— السياسات:

جميع كلامهم في هذا المجال يرجع إلى الحكم المصلحية المتعلقة بالأمور الدنيوية، وتم أخذها من كتب الله تعالى المنزلة على الأنبياء، وأيضاً أخذوها من الحكم المأثورة عن سلف الأنبياء.

الخلقية: ويرى الغزالي كلام هؤلاء الفلاسفة في هذا المجال يرجع إلى حصر صفات النفس وأخلاقها وذكر أجناسها وأنواعها وكيفية معالجتها ومجاهدتها، وقد أخذوها من الصوفية حيث لا يخلو كل عصر من جماعة من المتألهين المثابرين على ذكر الله تعالى وعلى مخالفة الهوى وسلوك الطريق إلى الله تعالى بالإعراض عن ملذات الدنيا.(محمد الغزالي،1973، 57).

وفي ضوء التصنيف السابق لأقسام العلوم عند الفلاسفة الإلهيون نجد أن الغزالي بذل جهداً مضنياً لدراسة الفلسفة بمنهج معتدل، قبل منها ما رآه حق، ورفض منها ما تيقن أنه باطل، وكفر الفلاسفة الذين قالوا أقوالاً باطلة تخالف العقيدة الإسلامية.

ومن هنا يمكننا القول إن الغزالي فيلسوف بحث عن الحقيقة بقدر طاقته، فكان يعرف الحق، ثم ينظر في نفس القول فإن كان حقاً قبله سواء كان قائله

مبطلاً أو محقاً وكان يعرف تماماً أن قرب الجوار بين الحق والباطل لا يجعل الحق باطلاً كما لا يجعل الباطل حقاً.

وفي نفس الإطار أيضاً يجب إن نشير إلى ان الغزالي رحمه الله تعالى قد لفت أنظار الأجيال والدارسين إلى أهمية المنطق في الدراسات والأبحاث، كما انه استخدم أدلة الفلاسفة في إثبات وجود النفس، ولعل ذلك يتضح من خلال كتابه معارج القدس في مدارج معرفة النفس.

**قضية التصوف:**

التصوف مذهب في الزهد والإنفراد عن الخلق والإقبال على العبادة والتأمل، ويختص أصحاب هذا المذهب باسم الصوفية أو المتصوفين لأنهم كانوا يلبسون الصوف الغليظ، كسائر النساك والزهاد والتائبين، وأطلق على بعضهم مسوحيين نسبة إلى مسوح جمع مسح وهو الكساء الخشن من نسج الشعر.

وقد انتشر التصوف الحقيقي في القرن الثاني الهجري وما بعده وذلك بعد أن مالت الدولة العباسية إلى الانحطاط.(رمزي النجار،1979، 235).

وامتاز المتصوفون الأوائل بالميل إلى الخلوة والتقشف والإكثار من مجالس التلاوة وحلقات الذكر والقول بعشق الله وكشف الحجب بينه وبين العبد مع المحافظة على تعاليم السنة والقيام بفرائضها هذا هو تصوف المعتدلين أو تصوف المحافظين أمثال الحسن البصري، ورابعة العدوية التي جعلت الحب بدل الخوف قاعدة للزهد، وأبو القاسم الجنيد الذي حاول التوفيق بين الصوفية والإسلام.

وعلى الجانب الآخر وجد التصوف المتطرف حيث استخف أصحابه بالفرائض الدينية وتخطوا تعاليم الإسلام إلى نظريات مختلفة من عندهم مثل نظرية الحلول والتي ترى أن الله سبحانه وتعالى ينزل منزلة الساكن في الصوفي أو

في غيره من الكائنات، ثم وحدة الوجود والتي تعني بأن الوجود جوهره واحد هو الله الحق، وما سائر الكائنات سوى مظاهر له وظلال.(رمزي النجار،1973، 236).

أما عن صوفية الغزالي فقد نشأ على التصوف، فوالده كان يجالس المتصوفين، ومعلمه الأول كان صوفياً، وفي نيسابور أخذ طريقة التصوف عن الفارمدي أشهر مشايخ الصوفية في ذلك الوقت، ثم انهمك في العلم والتعليم مدة من الزمن، واطلع على فلسفة ابن سينا فتأثر بحكمته المشرقية، وكتب في خلوته بعض الكتابات التي يعالج فيها أمور التصوف مثل كتاب إحياء علوم الدين، أيها الولد، رسالة الطير، الرسالة الدينية، كيمياء العامة، ميزان العمل.

ولقد بنى الغزالي تصوفه على إيمان يقيني بالله تعالى، وبالنبوة وباليوم الآخر، وركز على إتمام فرائض الشرع، إذ لا يجوز لأحد أن يعفي نفسه منها سواء في ذلك الرجل العادي أو طالب الكمال الصوفي.(شاخت،1998، 72).

وإذا تناولنا كتاب إحياء علوم الدين نستطيع أن نستنبط صورة التصوف الحقيقي عند الغزالي فعلى سبيل المثال تناول في القسم الأول من الكتاب العبادات من طهارة وصلاة وزكاة وصيام وحج، ولم يدرس الشروط الخارجية لهذه العبادات فحسب، بل طلب أن يسمو بها المؤمن إلى الغاية التي من أجلها وضعت لئلا يتوقف عند القشور دون اللباب.

فالطهارة عند الغزالي ليست وضوءاً وتنظيفاً فحسب، بل هي أولاً تطهير القلب من الأخلاق المذمومة والرذائل الممقوتة، والصلاة ليست تمتمة كلام وركوعاً وقياماً وسجوداً، بل هي مناجاة لله بالقلب والنفس ثم اللسان ولكل فرض روحانية خاصة على المؤمن أن يتفهمها، وإلا لم ينفذ إلى روح ذلك الفرض. (محمد الغزالي، بلا،60).

وهذه الروحانية الصوفية لم يدخلها الغزالي في العبادات فحسب بل في جميع الأعمال التي يقوم بها المؤمن، فإذا انتقلنا إلى القسم الثاني من كتاب إحياء علوم الدين وهو قسم العادات وجدنا الغزالي يبحث فيه عن الأكل والنكاح والكسب والصحبة والمعاشرة والعزلة والسفر وغير ذلك، شارحاً آداب كل منها ومتقيداً بمبادئ الدين وإلزامات العقل فيها.(المرجع السابق،60).

أما القسم الثالث من نفس الكتاب وهو قسم المهلكات ومن خلاله يطلب الغزالي رحمه اللّه تطهير القلب استعداداً لسلوك الطريق، فيحدد جميع العيوب، كشهوة البطن وشهوة الفرج وآفات اللسان والغضب والحقد والحسد والمال والجاه والرياء والكبر والعجب والغرور، مبيناً أسبابها، واصفاً الأدوية لمعالجتها، ذاكراً أفضل ما قيل في ذمها أو مدح أضدادها.(المرجع السابق،61).

وجاء القسم الرابع من نفس الكتاب ليتناول المنجيات ومن أهمها الزهد، حب الله، الفناء في الله، الإلهام، على اعتبار أنه بعد تنقية القلب يستطيع المريد أن يقطع المقامات وهي ملكات تستقر في نفس السالك لطريق التصوف. (المرجع السابق،61).

**رأي الغزالي في المنجيات:**

**أ) الزهد:**

يرى الغزالي أن الزهد مقام شريف من مقامات السالكين، ينتظم من علم وحال وعمل كسائر المقامات، فالعلم سبب يجري من الحال مجرى المثمر، والعمل نتيجة يجري من الحال مجرى الثمرة.

فالزهد إذن عنده عبارة عن انصراف الرغبة عن الشيء إلى ما هو خير منه أو ترك المحبوب إلى ما هو أحب منه، عدول عن الدنيا إلى الآخرة، أو عدول عن غير اللّه إلى اللّه..

ويقسم الغزالي الزهد إلى ثلاثة أقسام الأول منها يعرف بزهد الخائفين ويمثل الدرجة الدنيا في الزهد حيث يكون المرغوب فيه النجاة من النار وعذاب الآخرة، والثاني منها يعرف بزهد الراجين ويكون المرغوب فيه ثواب اللّه أي اللذات الموفورة في جنته، أما الثالث منها والذي يمثل الدرجة العليا فيعرف بالزهد المطلق وفيه لا يكون للزاهد رغبة إلا في اللّه وفي لقائه، فلا يلتفت قلبه إلى آلام العذاب أو لذات النعيم.(رمزي النجار،1973، 239).

وللزاهد علم وعمل، فعلمه يجعل المتروك حقيراً على اعتبار أن الآخرة خير وأبقى من الدنيا، وأما عمله فترك المزهود فيه وهو الدنيا بأسرها مع أسبابها وعلائقها، وأفضل الزهد عند الغزالي ما كان من ضروريات الحياة مثل المطعم والملبس والمسكن والأثاث والمنكح والمال والجاه، ويرى أيضاً أن القوت الحلال هو ما يقتصر فيه على دفع شدة الجوع والمرض والملبس أقل درجته ما يدفع الحر والبرد ويستر العورة، من الصوف الخشن أو القطن الغليظ، والمسكن أقل الدرجات فيه ما دفع المطر والبرد والعين والأذى كزوايا المساجد والأكواخ والأبنية التي هي قدر الحاجة من غير زيادة، كذلك الأثاث يجب أن يقتصر فيه على ما لا يستغنى عنه ويكون من الجنس الخسيس، والمنكح واجب حيث يكون أفضل لدفع الشهوة الغالبة لكن يجب الزهد فيه إذا علم الصوفي أن المرأة تشغله عن ذكر اللّه والجاه والمال فهما وسيلة للخمسة السابقة، فالجاه من أجل طلب المحل في قلب السلطان لجلب نفع أو لدفع ضر أو للخلاص من ظلم فضراوته أشد من ضراوة الخمر فليحترز من قليله وكثيره، أما المال فالقليل منه ضروري للمعيشة على أن يزهد الصوفي في كل ما جاوز حاجة يومه، وعلامة الزهد في الجاه أن يستوي عند المرء ذامه ومادحه، وعلامة الزهد في المال ألا يفرح بموجود ولا يحزن على مفقود.(رمزي النجار،1973، 240).

**ب) حب اللّه:**

تعدَ محبة اللّه هي الغاية القصوى من المقامات عند الغزالي، وهي الذروة العليا من الدرجات، فما بعد إدراك المحبة مقام إلا وهو ثمرة من ثمارها وتابع بها

كالشوق والأنس والرضا، ولا قبل المحبة مقام إلا وهو مقدمة من مقدماتها كالتوبة والصبر والزهد وغيرها.

والمستحق للمحبة هو اللّه وحده، لأن أسباب المحبة مجتمعة في حقه ووجودها في غيره وهم وتخيل ويرجع ذلك إلى:

1. حب الإنسان نفسه وبقاءه وكماله ودوام وجوده ولا شيء له من ذلك لولا فضل اللّه عليه.
2. حب الإنسان من أحسن إليه والمحسن إليه هو اللّه تعالى فقط.
3. حب الإنسان للمحسن في نفسه وإن لم يصله إحسانه، والله هو المحسن إلى الخلائق كافة.
4. الإنسان مجبول على حب كل جميل لذات الجمال، وليس لحظ ينال منه وراء إدراك الجمال والله هو منتهى الجمال والعلم والقدرة والكمال.
5. حب الإنسان لمن بينه وبينه مناسبة ومشاكلة لأن شبه الشيء منجذب إليه والشكل إلى الشكل أميل وبين اللّه والإنسان مناسبة باطنية. (رمزي النجار،1973، 241).

ويرى الغزالي – رحمه اللّه – أيضاً أن العبد يكتسب حب اللّه عز وجل عن طريق قطع علائق الدنيا وإخراج حب غير اللّه من القلب حيث إن القلب مثل الإناء لا يتسع للخل مثلاً ما لم يخرج منه الماء كما أن قوة المحبة تكمن في قوة معرفة اللّه فلا بد من اتساعها واستيلاؤها على القلب بعد تطهيره من جميع شواغل الدنيا.

6. الفناء في الله: يرى الغزالي أن الصوفي في نهاية المجاهدات ينقطع عن العالم الظاهر بأسره، ويتعطل فيه كل عمل وحب وخيال وفكر وإرادة ويستغرق بكليته في الله، فتتلاشى نفسه وتفنى في الحق، وفي هذه الحالة تمحى أوصاف الإنسان وتبقى أوصاف الحق ونعوته.

7. الإلهام: يرى الغزالي أن القلب بغريزته مستعد لقبول المعلومات لكن العلوم التي تحل فيه تنقسم إلى عقلية وشرعية ودينية، فالعقلية هي ما تقضي به غريزة العقل ولا توجد بالتقليد والسماع وهي على نوعين ضرورية يجد الإنسان نفسه مفطوراً عليها كالعلم بأن الشخص الواحد لا يكون في مكانين والشيء الواحد لا يكون حادثاً قديماً أو موجوداً معدوماً معاً، ومكتسبة أي مستفادة بالتعلم والاستدلال، أما العلوم الدينية فهي المأخوذة بطريقة التقليد من الأنبياء، وذلك يحصل بالتعلم لكتاب اللّه وسنة رسوله وقهر معانيها بعد سماع العلوم التي ليست ضرورية، إنما تحصل في القلب في بعض الأحوال، فتختلف الحال في تحصيلها، فتارة تكتسب بطريقة الاستدلال والتعلم، وتارة تهجم على القلب كأنها ألقيت فيه من حيث لا يدري، فالعلم الذي يحصل بالاستدلال يسمى اعتباراً واستبصاراً ويختص به العلماء، والعلم الواقع في القلب بغير حيلة وتعلم واجتهاد وينقسم إلى قسمين، ما لا يدري العبد كيف حصل عليه ومن أين حصله فيسمى إلهاماً، ويختص به الأولياء والأصفياء، وما يطلع معه العبد على السبب الذي منه استفاد ذلك العلم ويسمى وحياً ويختص به الأنبياء.(رمزي النجار،1973، 242).

وعلى أية حال فإن العناصر التي جاء بها الغزالي سارت به في اتجاهين متمايزين أحدهما عقلي أدى إلى تصوف يمكن أن نسميه ميتافيزيقا أو عرفانياً والآخر ذو اتجاهات شعبية اتخذت شكلاً ملموساً يتمثل في الصوفية.

والأمر الذي يميز الاتجاه الأول هو الاعتقاد بأنه يمكن الوصول إلى ما وراء العالم الملموس الذي هو مجرد مظهر لبلوغ عالم الحقائق المعقولة والروحانية وذلك عن طريق حدس وجداني وهو ما يسمى بالمعرفة، وعلى الصعيد العملي فإن الوسائل التي استخدمها الغزالي كصوفي أو متصوف تنوعت فيما بينها ومنها: الإخلاص البالغ، التحرز في أعمال العبادة، طول المجاهدة للنفس، وذكر اللّه عز وجل.(شاخت،1998، 74).

**رأي الغزالي في التربية الجمالية:**

لقد أدرك الغزالي محددات الذوق الجمالي والمستندة إلى التناسق العام والتوازن القائم بين الأجزاء وكمال التكوين الفني، ولا شك هذه تمثل الأسس الأولية للتربية الجمالية، والتي لم تغب عن فكر الغزالي، ويرى الغزالي أن جمال أي شيء يكمن في حضور كماله اللائق به والممكن له ومن ثم يصير شيئاً حسناً.(شاخت،1998، 373).

كما يعتقد الغزالي أنه إذا كانت جميع كمالات الشيء الممكنة حاضرة فهو إذن في غاية الجمال، والخط الحسن هو الذي يجمع ما يليق به من تناسب الحروف وتوازنها واستقامة ترتيبها وحسن انتظامها، ولكل شيء كمال يليق به، ولا يليق بغيره، وحُسُن كل شيء في كماله الذي يليق به، فلا يحسن الإنسان ما يحسن به الفرس، ولا يحسن الخط بما يحسن به الصوت، ولا تحسن الأواني بما تحسن به الثياب وكذلك جميع الأشياء.(محمد الغزالي، بلا،71).

**قضية الشك عند الغزالي:**

الشك بوجه عام هو تعليق الفصل بين قولين متناقضين لا يظهر رجحان أحدهما، أما الشك في الفلسفة فهو امتناع العقل عن إصدار حكم ما، أو إبداء رأي ما، لأسباب تختلف باختلاف موقف المتشككين من قضية المعرفة.

وقد أحسن الغزالي صنعاً في طلبه اليقين عن طريق الشك في التقاليد الموروثة من أي نوع كانت، على اعتبار أن هذه الأمور تأتينا نقلاً، فلا تحكم العقل في قبولها وإذا بلغنا أشدنا كان من حقنا أن نعيد النظر فيها لكي نقبلها ونتبناها أو نرفضها عن اقتناع، ومن ثم فالشك هنا طريقة علمية للتثبت من الشيء قبل التسليم به وذلك يبعدنا عن الإدعاء والغرور.(العوا،1992، 186).

ومر الشك عند الغزالي بعدة مراحل تتمثل في الشك في العقائد الموروثة حيث إن اختلاف الخلق في الأديان والملل ثم اختلاف الأئمة في المذاهب وكثرة الفرق وتباين الطرق كل ذلك بمثابة بحر عميق غرق فيه أناس كثيرون وكل فريق يزعم أنه هو الناجي وهنا جاء تعطش الغزالي لمعرفة الحقائق وطلب حقيقة الفطرة الأصلية، ومعرفة حقائق العقائد العارضة، وبعد ذلك جاءت المرحلة الثانية من مراحل الشك عند الغزالي الا وهي مرحلة طلب العلم اليقيني حيث يريد من خلالها الغزالي أن ينكشف المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم، وجاءت المرحلة الثالثة من شك الغزالي ممثلة في الشك في الحسيات حيث أقبل الغزالي نحو المحسوسات يتأملها وينظر إليها حتى وصل إلى فقدان الثقة بالمحسوسات ومنها النظر إلى الكواكب كيف نراها صغيرة وعلم الهندسة يدل على أنها أكبر من الأرض، وهنا بطلت الثقة بالمحسوسات وانتقل الشك إلى مرحلة رابعة عند الغزالي وتمثلت في الشك في العقليات وعلته في ذلك النفس والإثبات لا يجتمعان في الشيء الواحد، والشيء الواحد لا يكون حادثاً قديماً موجوداً معدوماً، واجباً محالاً مثل قول رسول الله ﷺ: «الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا» فلعل الحياة الدنيا نوم بالإضافة إلى الآخرة هكذا اعتقد الغزالي.(رمزي النجار،1979، 251).

وبعد ذلك عاد الغزالي إلى طبيعته وعادت نفسه إلى الصحة والاعتدال، ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقاً بها على أمن ويقين وكان ذلك عن طريق نور قذفه الله تعالى في صدره، ذلك النور الذي هو مفتاح أكثر المعارف، فمتى ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المحررة فقد ضيّق رحمة الله الواسعة.

وفي ضوء ما سبق ندرك أن الغزالي بدأ بشك فلسفي، منهجي قويم سبق إليه فلاسفة العصر الحديث، ولكنه ما لبث أن جمح إلى شك سفسطائي وذلك بإنكاره التجليات الحسية والعقلية ولكنه عاد مرة أخرى إلى التسليم بمعطيات العقل الضرورية عن طريق نور قذفه الله تعالى في صدره.

## الغزالي وديكارت:

أقرب الفلاسفة شبهاً بالغزالي هو «ديكارت» لأنه ارتاب كما ارتاب الغزالي وبقي في شكه وارتيابه زمناً غير قليل.

ومما حمل ديكارت على الشك ما رآه في أسفاره من مختلف العادات والآراء، وتباين العقائد والمدركات، وما تبينه من تأثير التربية في التفرقة بين أخلاق الشعوب. وأهم ما تنبه له في رحلاته، الشك في قيمة الرأي العام، والاستهانة بكثرة الأصوات، لأن إجماع الأمة على رأي، لا يدل على أنه رأي الأمة، فقد يكون رأي فرد واحد، حملت عليه الأمة لسبب من الأسباب.

وآراء الفلاسفة كانت مما حمل ديكارت على الارتياب، إذ قلما يوجد رأي غريب بعيد التصديق إلا وقد قال به فيلسوف.

ولكن ديكارت كان أكثر صراحة من الغزالي: فبينما نجد الغزالي يحدثنا بأنه دام قريباً من شهرين على مذهب الفلسفة «بحكم الحال لا بحكم النطق والمقال» أي أنه لم يكاشف الناس بشكه إلا حين أجمعوا أو كادوا يجمعون على تقديسه، نجد ديكارت يتطلب الأماكن الصالحة لنشر شكوكه، ونجده يحكم ببطلان الآراء التي بنى عليها آراءه حين ظنها حقة، وبوجوب التخلي مرة واحدة عن جميع آراءه، ليصنع بناء جديداً على أساس جديد.

ونرى الغزالي شك في المحسوسات، لأنه ينظر إلى الظل فيراه واقفاً لا يتحرك فيحكم بنفي الحركة، ثم يعرف بالتجربة والمشاهدة، أنه يتحرك ولكن بالتدريج.

ثم نراه هم بالشك في العقليات، لأنه يعتقد في النوم أموراً ويتخيل أحوالاً لها ثباتاً واستقراراً، ثم يستيقظ فيعلم أنه لم يكن لجميع متخيلاته ومعتقداته أصل، فيسأل: بم تأمن أن يكون جميع ما تعتقده في يقظتك بحس أو عقل هو حق

بالإضافة إلى حالتك، وقد يمكن أن تطرأ عليك حالة أخرى تكون نسبتها إلى يقظتك كنسبة يقظتك إلى منامك؟

وكذلك نجد ديكارت يقر أن الأشياء التي سلم بها أثبت من غيرها وأصح، إنما كان اعتمد في صحتها وثباتها على الحواس، وقد تبين غير مرة أن الحواس خداعة – وهو كذلك يرى في نومه تصورات يعلم حين يستيقظ أنها باطلة، فمن أين يعرف فضل اليقظة على المنام، أو فضل المنام على اليقظة، وهو في كليهما مضلل مخدوع؟ (مبارك زكي،1988، 338).

### الفرق بين الغزالي وديكارت:

الفرق كبير بين الغزالي وديكارت، إذ أننا نجد فرقاً شاسعاً في مخرج كل منهما من حالة الشك. ففي حين خرج الغزالي من شكه بنور الله، فقط وجد الغزالي أن من ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المجردة، فقد ضيق رحمة اللّه الواسعة، وما دام الغزالي لم يرجع عن شكه «بنظم دليل وترتيب» كما قال، فمن العبث أن نستعين بالعقل والمنطق لنخرج من ظلمات الشكوك. وهذا يناقض كل ما فعله ديكارت للخروج من شكوكه، حيث يبدأ ديكارت بنفسه فيفرض أن كل ما يراه باطل، فماذا يمكن أن يعد صحيحاً حينئذٍ؟ قد لا يثبت إلا عدم وجود شيء يقيني في العالم، ولكن يبقى بالطبع إنساناً شكاكاً، وأن هذا الإنسان لا محالة موجود وهنا يقول ديكارت كلمته المأثورة: «أنا أفكر، فأنا إذن موجود» ولا شيء أوضح لدى ديكارت من فكره، فهو يؤمن أولاً بوجوده هو، ثم ينتقل إلى الأشياء يقيس وجودها بقدر ما فيها من الوضوح، لأن القاعدة عنده أنه لا يصح قبول شيء على أنه حق، حتى يعرف «ما هو» بغاية الجلاء.(زكي مبارك،1988، 341).

ابن رشد (520- 595هـ) (1126- 1198م):

هو أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد، الملقب بابن رشد الحفيد تمييزاً له عن قاضي القضاة (ابن رشد الجد).

ولد في قرطبة، إحدى عواصم الفكر الأندلسي، وكان والده، كجده، قاضياً معروفاً، تعلم منه مبادئ الفقه والاجتهاد واللاهوت حتى غدا ابن رشد المؤهل الوحيد لوراثة منصب أبيه، فعين قاضي القضاة في قرطبة. درس الفيزياء والطب وعلم الفلك والفلسفة والرياضيات وأتاح له ابن طفيل الاتصال بالملك يوسف بن عبد المؤمن في مراكش، فأوكل إليه هذا الأخير إصلاح القضاء حتى عُرف بـ«سلطان العقول والأفكار» لا رأي إلا رأيه ولا قول إلا قوله. (روني إيلي،1992، 23) .امتاز كذلك بتعمقه بالفلسفة اليونانية حتى اشتهر بأنه خبير في كتب أرسطو على نحو ما قدمه ابن طفيل إلى أبي يعقوب يوسف بن عبد المؤمن في بلاط مراكش.

أبدى ابن رشد اهتماماً في العلم والفكر، فما كان من الملك إلا أن عينه قاضياً لأشبيلية، وفي هذه الأثناء لخص ابن رشد كتاب الحيوان لأرسطو، وبعد نقله إلى منصب قاضي قرطبة عام 1171م لخص كتباً أخرى لأرسطو.

في عام 1182 استدعاه أبو يعقوب إلى مراكش وجعله رئيس أطبائه بدل ابن طفيل ولكن عاد فرده إلى قرطبة حيث عين قاضي القضاة هناك.

بعد وفاة أبي يعقوب، خلفه ابنه يعقوب أبو يوسف الملقب بالمنصور وذلك سنة 1184م. وكرمه في بادئ الأمر كما كان يكرمه والده، ولكن في نهاية الأمر، نقم عليه المنصور وعزله ونفاه إلى بلدة يهودية قريبة من قرطبة حوالي سنة 1195م هي مدينة «اليسانة». وسبب النقمة أن المنصور أراد أن يظهر لرعيته تعصبه وتحفظه في الأمور الدينية فادعى غضبه على الفلاسفة ومثل بابن رشد على هذا النحو.

ومن المفارقات أن كتب ابن رشد أحرقت، وهو أصبح في المنفى وبقيت كتبه التي كتبها في الفقه هي مرجع الناس في الأندلس رغم اتهام صاحبها بالكفر، فقد كان حافظاً للفقه، مقدماً فيه على جميع أهل عصره، عارفاً بالفتوى على مذهب مالك وأصحابه، نافذاً في علم الفرائض والأصول.(مدكور،1983، 147).

بعد هدوء الفتنة وحرب المنصور زالت محنة ابن رشد وأعاد له المنصور عزه وكرامته ولكن حياته لم تطل حيث وافته المنية في التاسع من شهر صفر لعام 595هـ الموافق 1198م وله من العمر إثنان وسبعون عاماً. ودفن في قرطبة وبموته خبا نجم الفلسفة في المغرب العربي.

له كتب كثيرة في الفلسفة والفلك والطب والنفس والأخلاق والفقه والأصول وعلم الكلام واللغة والآداب ويبلغ عدد كتبه (78) كتاباً من أشهرها، فصل المقال، وتهافت التهافت، وشرح كتاب النفس لأرسطو وتلخيص كتاب المنطق، وبداية المجتهد ونهاية المقتصد وغيرها.

**فلسفته:**

تبنى ابن رشد اتجاه أرسطوطاليس أكثر من ابن سينا والكندي والفارابي، وسعى لتوضيح المعاني الأرسطوطالية التي وردت في كتبه وقام بترجمتها والتعليق عليها. وابن رشد مثل باقي الفلاسفة العرب، ساهم في نقل الفلسفة اليونانية إلى الفكر الأوربي، وتعريف العالم الغربي بالأرسطوطالية ونشرها من خلال الترجمة والتعليق.

بحث ابن رشد في ضرورة الفلسفة وخاض تجربة الدفاع عنها ضد منكريها. وقد بدأ بالخطوة الأولى في تحديد الفلسفة في عزل ما ليس بفلسفة وتحديد الفلسفة كجزء من ضرورة الفلسفة وضرورة الفلسفة تنبع من ضرورة معرفة الوجود بما هو موجود، وهي تبدأ من الموجودات الحاصلة بالفعل والموجودات بالقوة ومن ثم الانتقال إلى الموجود بالفعل الذي هو الله. ذلك أن المعرفة بالصانع لا تكون

تامة إلا بمعرفة مصنوعاته. فالفلسفة هي معرفة الوجود في كل أشكال تعيناته، الله، الأشياء، الحركة.

أحب فيلسوفنا أرسطو حبا جما، ودافع عن الفلسفة كلها في دفاعه عنه، ووجد أن الفلسفة ليست بحثا في الوجود كما هو موجود بحسب رأي ابن سينا، بل أن فعل الفلسفة ليس أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على لصانع. ولذا فأن موضوع الفلسفة هو البحث في التوحيد وحكمة الوجود، وقد أوجب الشرع النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها، وهذا الاعتبار ليس أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه، وهذا هو القياس العقلي.

الفلسفة علم بالأمر الكلي. ولما كان العلم علم الشيء بعلته كانت الفلسفة علماً بعلة الشيء، ومن ليس يعلم الشيء بعلته فليس عنده علم به إلا بطريق العرض، وهكذا فالفلسفة بوصفها علماً يقينياً تقع في تناقض مع الضن والعلم، والضن لا يعود إلى الموضوع ذاته بل إلى المعرفة به ولهذا يقول ابن رشد «كل ما يقع به إنسان ما بعلم فقد يمكن أن يقع به لآخر ظن. وليس يلزم من كون الظن والعلم قد يكونان لشيء واحد، أن يكون شيئاً واحداً. ولكن لا يمكن أن يكون لإنسان واحد في شيء واحد علم وظن معاً.(برقاوي،2002، 15).

رد ابن رشد على الغزالي في تهافت التهافت:

بقي تهافت الفلاسفة نحو قرن من غير أن يجرؤ أحد على الرد عليه.

أما ابن رشد فقد أقدم على ذلك غير هياب، وكان ذلك من أسباب محنته، ولا نعجب لجراة ابن رشد في دفاعه عن الفلسفة، فهو من عشاقها حتى قال وهو على فراش الموت: «تموت روحي بموت الفلسفة». حاول ابن رشد في أول كتابه أن يرد على الغزالي جملة جملة لكنه ما لبث أن أدرك ما يلزم ذلك من التطويل الممل، فعمد إلى الاكتفاء بذكر أول كل فقرة وآخرها قبل الشروع في الرد عليها. وهو لا يتحامل على خصمه بل يقر بصحة بعض أقواله، وينصره أحياناً على الفارابي وابن

سينا كما في قضية الفيض. وإذا أراد تخطيئه لم يذكر اسمه عادة بل أشار إليه بقوله «زعم الرجل..» إلا أنه يعتب عليه بشدة إذ لم يكن قصده معرفة الحقيقة بل إبطال أقاويل الفلاسفة، ولأنه استفاد من كتبهم وتعاليمهم ثم جحد نعمتهم وحاربهم بسلاحهم من غير أن يقر لهم بفضل.

أما ما يرمي به ابن رشد كتاب تهافت الفلاسفة بصورة عامة فهو أن أكثر أقواله مغالطات سفسطائية غير برهانية «وأعلى مراتبها أن تكون جدلية» وقد يصيب الغزالي أحياناً، ولكنه يخطئ في النسبة إذ يسند إلى الفلاسفة ما لم يقولوه. وهو سريع الأخذ بأقل خطأ يعثر عليه عند الفلاسفة، شديد الفرح به، مما لا يدل على روح فلسفية مجردة، وابن رشد يرد على كل من المسائل الثلاث التي كفر بها الغزالي الفلاسفة والمسائل السبع عشرة التي يدعمهم فيها ومن أهم هذه المسائل قدم العالم حيث يرى ابن رشد أن الاختلاف في مسألة قدم العالم أو حدوثه، يكاد يكون راجعاً إلى الاختلاف في التسمية بين المتكلمين من الأشعرية وبين الحكماء المتقدمين. ذلك أن الجميع متفقون على أن هناك ثلاث أصناف من الموجودات:طرفان وواسطة بين الطرفين. وقد اتفقوا في تسمية الطرفين واختلفوا في الواسطة.

تعتبر العلاقة بين الفلسفة واللاهوت أهم جزء في فلسفة ابن رشد، فقد حاول التوفيق بين الفلسفة واللاهوت وكانت نقطة انطلاقه النظرية الأفلاطونية المحدثة القائلة بوحدة الحقيقة، ووجد في فلسفة أرسطو أداة لتحقيق هذه الوحدة. إن أرسطو مكمل العلم الإنساني في نظر ابن رشد لذلك وجد ضرورة وحدة أفكاره الفلسفية، مع المبادئ الدينية عن طريق ما سماه الحقيقة الثنائية.

وتقول النظرية بأن نفس الحقيقة يمكن أن توضح فلسفياً وتعبر لاهوتياً، وبذلك يمكن معرفتها وفهمها فلسفياً أو لاهوتياً بطريق الفلسفة أو اللاهوت، بتفكير علمي أو بتفكير ميتافيزيقي، ويمثل ابن رشد خلاصة الفلسفة العربية بأجمعها، غير أنه لم يكن له كبير أثر عند العرب والمسلمين عامة لركود الفكر

بعده في المشرق والمغرب على السواء. فكل ما تعرف عن اهتمامهم به أن الشيخ تقي الدين بن تيمية (1263– 1328م) رد على كتاب مناهج الأدلة.

ابن رشد لايعني بالفلسفة الفلسفة الإسلامية وحسب، بل يرى أن الفلسفة تجربة بشرية تتبادلها الامم والأجيال، ويسهم المتقدم والمتأخر في تشييد صرحها وإعلاء كلمتها وإكمال بنائها. ويرى ابن رشد بأن الشرع ذاته أوجب على كل ذي موهبة فلسفية أن يتفلسف ليبلغ المعرفة الحقيقية، وهذه المعرفة الحقيقية هي عينها المقصد الذي حثنا عليه الشرع ن ذلك " أن الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له " وأن " الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة " وهما " المصطحبتان بالطبع، المتحابتان بالجوهر والغريزة ". ولئن بدا في الشرع مايخالف حقائق الفلسفة فهنا وجب الانتباه إلى أن هذا الاختلاف ماهو إلا اختلاف ظاهر ؛ فالشريعة انما تعنى بتعليم الجمهور عامة، وأن الناس ليتفاوتون في أنظارهم وقرائحهم، ولا بد من مخاطبة كل فرد بما يستطيع فهمه، ومن هنا كان للشريعة معنيان: ظاهر وباطن. فإذا اتفق الظاهر مع مايؤدي إليه البرهان أخذ به، وإلا فيصار إلى التأويل بحسب اللسان العربي، أي " بإخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية ". وللفلاسفة، أو الراسخين في العلم أن يقومواباالتأويل ولكنهم يصارحون به أهل البرهان وحسب، أعني الذين يطلبون البرهان اليقيني، ولا يكتفون بالتأويل الجدلي، ولا بالتأويل بوجه عام أي التأويل الخطابي، فعل الجمهور الغالب. ولولا هذه الضرورة الراهنة لما بدا الاختلاف الظاهر بين العقل والنقل.

يقول ابن رشد: " أن الشرائع... تنحو نحو تدبير الناس الذي به وجود الإنسان بما هو إنسان، وبلوغه سعادته الخاصة به وذلك أنها ضرورية في وجود الفضائل الخلقية للإنسان...ان الإنسان لا حياة له في هذه الدار إلا بالصنائع العملية ولا حياة له في هذه الدار إلا ولا في الدار الآخرة إلا بالفضائل النظرية، وأنه ولا واحد من هذين يتم ولا يبلغ إليه إلا بالفضائل الخلقية، وأن الفضائل الخلقية لا تتمكن غلا بمعرفة الله تعالى وتعظيمه بالعبادات المشروعة لهم في ملة مثل

القرابين والصلوات والأدعية". (العوا، عادل و فينيانس، غسان، المدخل إلى الفلسفة، 70- 71).

وفي القرن الخامس عشر طلب السلطان العثماني محمد الثاني فاتح القسطنطينية إلى عالم من علماء عصره يدعى «خوجه زاده» أن يفاضل بين تهافت الفلاسفة وتهافت التهافت، فوضع هذا كتاباً حاول فيه المحال إذ تصدى للتقريب بين الكتابين.

أما في الغرب فكان لابن رشد تأثير لا مثيل له في فرنسا وشمالي إيطاليا. تمثل بظهور مذهب «الرشدية» أي مذهب ابن رشد في الفلسفة والدين. واختلف الغربيون في ابن رشد فكان من عظمه، ومن كفره حتى أن رجال الكنيسة حرموا تعاليمه مراراً.

ومن أعظم الذين ردوا على ابن رشد في الغرب المسيحي، الراهب الإيطالي القديس توما الأكويني (1225- 1274) وقد اعتمد على فلسفة أرسطو لدحض شارح أرسطو. ومن أعظم الذين أعجبوا بفلسفة ابن رشد وقرظوها الراهب الانكليزي العلامة روجيه باكون (1214- 1294).

**ابن خلدون (732- 808هـ) (1322- 1406م):**

يقول المؤرخون: «هذا الرجل – ابن خلدون – حق له أن يكتب عن التاريخ لأنه شارك في صنع التاريخ».

**النشأة والتربية:**

ولد ولي الدين أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن الحسن بن محمد بن جابر بن محمد بن إبراهيم بن محمد بن عبد الرحمن ابن خلدون الحضرمي في تونس أول رمضان عام 732هـ- 1322م، ونشأ بها وحفظ القرآن الكريم، وأخذ العربية عن أبيه ولازم مجلسه، وأشار عليه بحفظ الشعر، فحفظ

المعلقات، وشعر أبو العلاء المعري، والمتنبي، وتعلم الفقه، واستمر بالمغرب حتى جاء الطاعون الجارف عام 749هـ ومات أبواه، وبعدها تنقل عبر عدة مدن وملوك بتونس، حيث اقام بفاس متمتعا بعطف السلطان أبي عنان من بني مرين وهو نفس ذلك السلطان الذي عاش في كنفه ابن بطوطة، الرحالة العربي الشهير (كراتشكوفسكي،1957، ص442). ثم خرج منها عام 784هـ ووصل إلى مصر وسكن بالقاهرة واستوطن بها، وتصدر للإقراء بجامع الأزهر، ثم تولى التعليم بالمدرسة القمحية، وبعدها صار قاضي قضاة المالكية (ابن خلدون،1997، 7). أدى فريضة الحج لأول مرة عام 789 هـ /1387م وعند عودته طاردته الدسائس فأعفي من منصبه في القضاء ست مرات وعاش في عزلة كان من أهم أسبابها الحزن العميق الذي انتابه لنكبة أسرته التي استدعاها للعيش معه في مصر فغرقت في الطريق في أثناء سفرها إليه، ولم يبرح مصر حتى هجوم تيمورلينك، في بداية القرن الخامس عشر، على الشام فكان في بعثة السلطان فرج الذي خرج لصد التتر، وكان بدمشق حين حاصرها تيمورلنك، وقد اتصل ابن خلدون مع طائفة من العلماء لمفاوضته في أمر تسليم المدينة فلم يتم لهم مرادهم، وبقي بضيافته خمسة وثلاثين يوما ن بعد ان أعجب به عاهل المغول ودعاه للبقاء في حاشيته فرفض بلباقة، فأذن له تيمور في الرجوع إلى مصر في آذار من عام 803 هـ / 1401 م ليمضي خمسة اعوام في القاهرة وهي كل ماتبقى من حياته، حيث وافته المنية عام 808هـ /1406 م عن عمر يناهز 76 عاماً. (حميدة، عبد الرحمن، 1969، 454).

تربى ابن خلدون على يد أبيه حيث كان أبوه فقيهاً وعالماً، أي انه تربى في بيته، وفي جامع الزيتونية درس اللغة والأدب والحديث الشريف والتاريخ والمنطق والفلسفة، وواصل دراساته على يد جماعة من كبار العلماء من تونس وفارس.(الشكعة،1986، 15).

وبعد أن درس ابن خلدون علوم عصره جلس للتأليف والتدريس، فقد درس في جامع القصبة في مدينة بجاية بتونس، وجامع القرويين في فاس، والجامع الأزهر

بالقاهرة، وتتلمذ على يديه شيخ الإسلام ابن حجر العسقلاني، ومؤرخ الإسلام تقي الدين المقريزي.

وتعد حياة ابن خلدون خير مرآة عن عصره، فالأندلس كانت تتخبط في الأزمات والفتن والثورات ويتبدل الحكم بين الحين والآخر، فكان ابن خلدون خير من عبر عن هذا العصر.(الشكعة،1986، 16).

وإذا كان هناك من يرى أن ابن خلدون بربري وليس من أصل عربي، وحجته في ذلك أن البربر كانوا يصطنعون لأنفسهم أصلاً عربياً، كما أن ابن خلدون قد شن حرباً على العرب الذين لا يعرفون الحضارة، فإن ما يهمنا هنا هو أن ابن خلدون عربي إسلامي الثقافة مهما كانت هويته وانتماؤه فقد عرف الحق وتخلص من عواطفه الضيقة، ومن ثم جاء جارحاً في بعض الأحيان نتيجة للغيرة الشديدة والإحساس بالمرارة وحبه القوي للتمتع بالحياة.(ابن خلدون،1997، 6). معنى ذلك أن القضية هنا ليست قضية كونه عربياً أم بربرياً ولكن القضية التي تهمنا للغاية أن كتاباته تعد بمثابة نتاجاً للفكر العربي الإسلامي، ومثالاً لذلك فقد كان طارق بن زياد بربري ولكنه ساهم في فتح بلاد الأندلس إلى جانب إخوته العرب المسلمين، وكذلك الحال مع صلاح الدين الأيوبي فقد كان من الأكراد إلا أنه حارب الصليبيين وانتصر عليهم. فالعروبة شعور بالإنتماء أكثر من أي شيء آخر، كما أن كثير من المراجع تؤكد أصله العربي وبأنه ينتمي إلى فرع من قبيلة كندة كان يقيم قبل الإسلام في حضرموت.(حميدة، عبد الرحمن، 1969، 452).

**وجهة نظر ابن خلدون تجاه العلم:**

يرى ابن خلدون العلم على أنه قسمين: الأول: يقوم على تصور للماهيات ويعني به إدراك ساذج من غير حكم معه، والثاني: يقوم على تصديق أي حكم بثبوت أمر لأمر.

فصار سعي الفكر في تحصيل المطلوبات، إما أن تجمع تلك الكليات بعضها إلى بعض على جهة التأليف فتحصل صورة في الذهن كلية منطبقة على أفراد في الخارج، فتكون تلك الصورة الذهنية مفيدة لمعرفة ماهية تلك الأشخاص، وإما بأن يحكم بأمر فيثبت له ويكون ذلك تصديقاً، وغايته في الحقيقة راجعة إلى التصور لأن فائدة ذلك إذا حصل إنما هو معرفة حقائق الأشياء التي هي مقتضى العلم.(المهدلي،1993، 196).

وهذا السعي من الفكر قد يكون بطريق صحيح وقد يكون بطريق فاسد، فاقتضى ذلك تمييز الطريق الذي يسعى به الفكر في تحصيل المطالب العلمية ليتميز الصحيح من الفاسد فكان ذلك قانون المنطق.(ابن خلدون،1997، 490).

ويرى ابن خلدون أن العلوم العقلية هي علوم الفلسفة والحكمة وتشمل على:

1. علم المنطق:

وهو عبارة عن قوانين يعرف بها الصحيح من الفاسد في الحدود والمعرفة للماهيات والحجج المفيدة للتصديقات، وذلك أن الأصل في الإدراك إنما هو المحسوسات بالحواس الخمس.

وجميع الحيوانات مشتركة في هذا الإدراك من الناطق وغيره، وإنما يتميز الإنسان عنها بإدراك الكليات، وهي مجردة من المحسوسات.

وقد درس ابن خلدون علم المنطق وتتبع مراحل تطوره عند فلاسفة اليونان وكذلك عند فلاسفة الإسلام أمثال الفارابي وابن سينا وابن رشد، وقسم كتب المنطق إلى ثمانية أقسام الأول منها يسمى كتاب المقولات في الأجناس العالية، ويسمى الثاني كتاب العبارة في القضايا التصديقية، أما الثالث فهو كتاب القياس، في حين أن الرابع سماه كتاب البرهان وتناول فيه المطابقة بين الحد

والمحدود، والمعرفات والحدود، وجاء الكتاب الخامس وسماه كتاب الجدل ومن خلاله يتم قطع المشاغب وإفحام الخصم.

أما السادس فهو كتاب السفسطة واهتم فيه بخلاف الحق ومغالطة المناظر، وجاء السابع تحت مسمى كتاب الخطابة ويهتم بترغيب الجمهور وحملهم على المراد منهم، والكتاب الثامن والأخير فحمل اسم كتاب الشعر والذي يستخدم التمثيل أو التشبيه من أجل الإقبال على الشيء أو النفور منه. (ابن خلدون،1997، 491).

ويرى ابن خلدون علم المنطق بوجه عام يستخدم في التمييز بين الخطأ والصواب فيما يلتمسه الناظر في الموجودات وعوارضها، ليقف على تحقيق الحق في الكائنات بمنتهى فكره.

2. العلم الطبيعي:

ويعنى به النظر في المحسوسات من الأجسام العنصرية والمكونة لها ومن فروع الطبيعيات الطب.

3. علم الإلهيات:

وهو علم ينظر في الوجود المطلق حيث الأمور العامة للجسمانيات والروحانيات من الماهيات والوحدة والكثرة والوجوب والإمكان، ويرى ابن خلدون أن علم الإلهيات يأتي في الترتيب بعد الطبيعيات ولذلك يسمونه علم ما وراء الطبيعة أي أنه يهتم بالنظر في الأمور التي وراء الطبيعة من الروحانيات.

## 4. علوم التعاليم:

وتهتم بالنظر في المقادير وتشمل علوم التعاليم على عدة علوم فرعية منها:

- علم الهندسة: ويهتم بالنظر في المقادير على الإطلاق سواء المنفصلة أو المتصلة ذات البعد الواحد أو البعدين أو متعدد الأبعاد.
- علم الموسيقى: ويعني معرفة نسب الأصوات والنغم بعضها من بعض، ومن ثم معرفة تلاحين الغناء.
- علم الهيئة: ويهتم بتعيين أشكال الأفلاك وحصر أوضاعها، وتعددها لكل كوكب.
- علم العدد أو علم الأرتماطيقى: ومن فروعه علم الحساب، والفرائض والمعاملات.(ابن خلدون،1997، 479).

### وجهة نظر ابن خلدون تجاه الوجود والإنسان:

يرى ابن خلدون أن الوجود أوسع نطاقاً مما يتصور الفلاسفة وتكمن وراءه حكمة اللّه تعالى فهو المدبر للكون والمسير لأحواله. فقال تعالى: ﴿يَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ {النحل:8} .

ويرى ابن خلدون أن الإنسان مركب من جزئين: أحدهما جسماني والآخر روحاني ممتزج به، ولكل واحد من الجزئين مدارك خاصة به، فالمدارك الروحية يدركها الإنسان بذاته وبغير وساطة، في حين أن المدارك الجسمية يدركها الإنسان بوساطة آلات الجسم من الدماغ والحواس، ويحدث ابتهاج للنفس البشرية عندما تشعر بالإدراك، ويكون الابتهاج أشد عندما يكون الإدراك من غير وساطته، مع العلم أن الإدراك لا يحصل بنظر ولا علم، وإنما يحصل بكشف حجم الحس ونسيان المدارك الجسمانية.(ابن خلدون،1997، 516).

ويرى ابن خلدون أن ابتهاج النفس بإدراكها الذي لها من ذاتها هو عين السعادة، لأن الرذائل عائقة للنفس عن تمام ادراكها ذلك بما يحصل لها من الملكات الجسمانية وألوانها.(المهدلي،1993، 201).

## وجهة نظر ابن خلدون تجاه علم التاريخ:

يرى ابن خلدون أن التاريخ في باطنه نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومبادئها دقيقة، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميقة، فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق، وجدير بأن يعد في علومها وخليق.(ابن خلدون،1997، 2).

ومعنى ذلك أن ابن خلدون جعل من التاريخ علماً كسائر العلوم فيه بحث وتمحيص وتعليل، وحقيقة التاريخ عند ابن خلدون أنه خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال مثل التوحش والتأنس والعصبيات، وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض. (ابن خلدون،1997، 57).

وقد قال ابن خلدون «الحاضر أشبه الآتي من الماء بالماء» (ابن خلدون،1997، 14). وهذا ما نردده كل يوم في عبارة التاريخ يعيد نفسه.

ويرى ابن خلدون أن التاريخ له أهمية عظيمة تكمن في كونه: فن عزيز المذهب، جم الفوائد، شريف الغاية، فيه يقف الإنسان على أحوال الماضين من الأمم في أخلاقهم والأنبياء في سيرهم والملوك في دولهم وسياستهم، حتى تتم فائدة الاقتداء في ذلك لمن يرومه في أحوال الدين والدنيا.(ابن خلدون،1997، 12).

وعلى هذا فإن أسس البحث التاريخي عند ابن خلدون تتمثل في:

- تمحيص الأخبار وتأملها.
- معارف متنوعة وحسن نظر.
- تثبيت الحق والبعد عن المغالطات.(رمزي النجار،1979، 347).

ويرجع ابن خلدون أسباب الكذب في التاريخ إلى عدة أسباب منها:

- التشيع للآراء والمذاهب.
- الثقة بالناقلين وتوهم الصدق في الأخبار المنقولة عنهم.
- الذهول عن المقاصد بمعنى أن الناقل للخبر ينقله وفق ظنه هو وتخمينه دون معرفة القصد الحقيقي للخبر.
- التقرب من أصحاب المراتب: بمعنى أن كاتب التاريخ يريد التقرب من ذوي المراتب المولعة بحب الثناء والمدح وتحسين الأحوال.
- الجهل بطبائع الأحوال: على اعتبار ان كل حادث له ذات وفعل ولا بد من إبراز الطبيعة التي تخصه حتى يكون صادقاً وممحصاً.
- الذهول عن تبدل الأحوال: بمعنى أن المجتمعات البشرية في حركة مستمرة وتطور دائم فكل دولة تخالف الدول السابقة في بعض عاداتها وهنا يكون التدرج في المخالفة جيل بعد جيل.(رمزي النجار،1989، 349).

ويرى ابن خلدون أيضاً أن المؤرخ يحتاج إلى:

- العلم بقواعد السياسة وطبائع الموجودات، وهذا أيضاً الإلهام بالعلوم السياسية والطبيعية.
- العلم باختلاف البقاع والأعصار، وهذا يعني الإلمام بالبيئة الطبيعية من حيث المكان والزمان.
- الإطلاع على اختلاف الأمم في السير، وهذا يعني الإلمام بالبيئة الاجتماعية من حيث الأخلاق والمذاهب والنحل.
- الإحاطة بالحاضر، وهذا يعني التأكيد على المقابلة أو المماثلة بين الحاضر والغائب ومحاولة تحقيق الوفاق أو الخلاق بينهما مع النقد والتعليل. (ابن خلدون،1997، 52).

وهنا يكون المؤرخ مستوعباً لأسباب الحدث واقفاً على أصل كل خبر.

وفوق هذا وذاك يرى ابن خلدون أن التاريخ علم استقرائي يخضع لعوامل كثيرة منها ما يتعلق بالبيئة ومنها ما يتعلق بالإنسان، وجعل ابن خلدون التاريخ علماً لأنه أخضعه لمبدأ السببية، ونقل هذا المبدأ من الفلسفة إلى التاريخ أي نقله من الظواهر الطبيعية إلى الوقائع التاريخية، وجعل التاريخ علماً بنهجه العلمي من خلال تحري الحقيقة وتمحيص المصادر والمستندات، وجعل التاريخ علماً بموضوعه، فلم يعد التاريخ عنده مجرد نقل أخبار، بل أصبح باعثاً للحضارة البشرية.

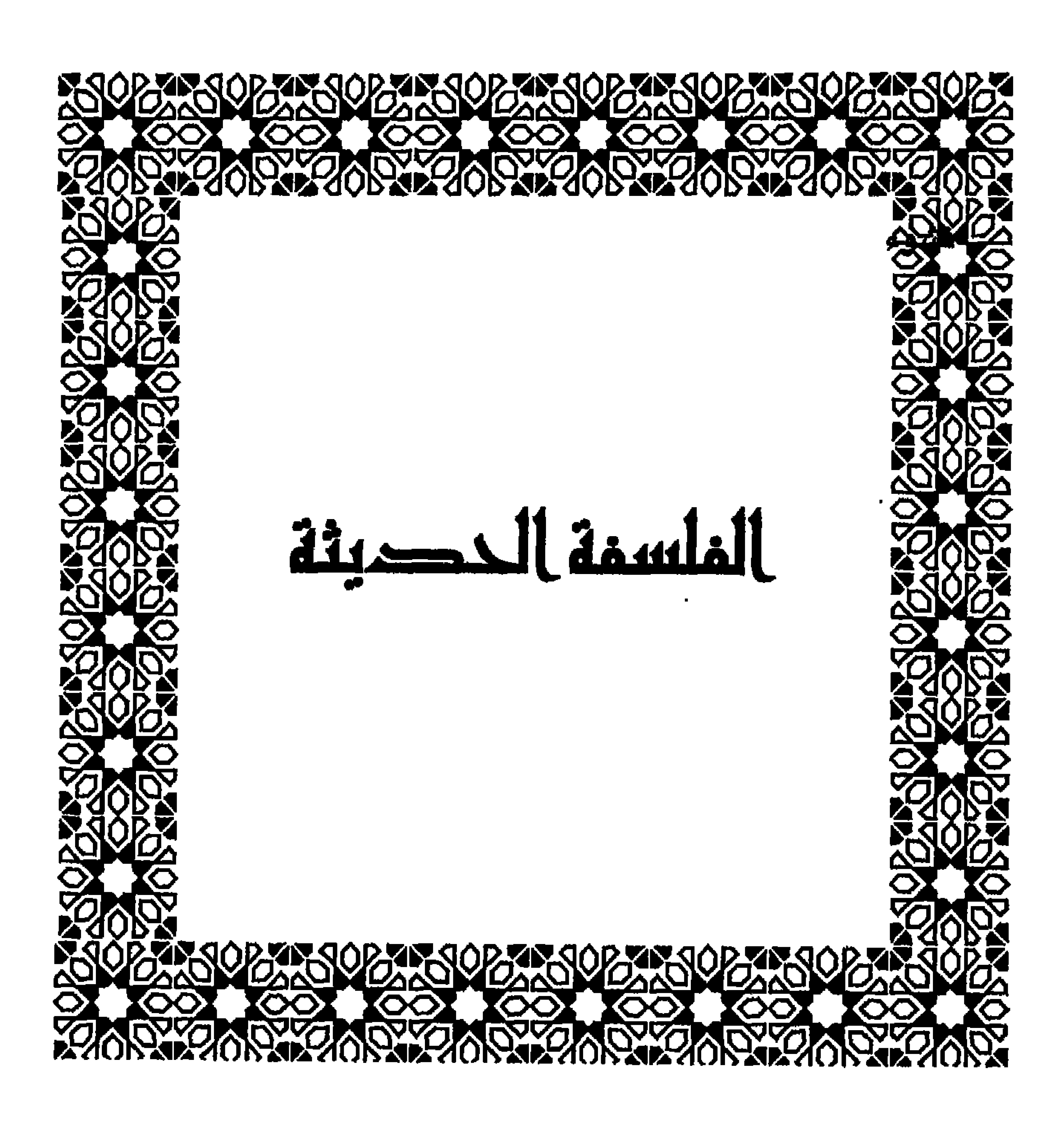
وجعل التاريخ علماً بمستلزماته، فلا بد للمؤرخ من ثقافة عالية تضم العلوم السياسية والطبيعية والاقتصادية والإنسانية.(رمزي النجار،1979، 355).

رأي ابن خلدون في أثر الهواء في أخلاق البشر: يرى ابن خلدون بأن التمايز في طباع البشر واخلاقهم وألون بشرتهم إنما يرجع إلى تنوع المناخات وعن طبيعة الحر والبرد واثرهما في الهواء، وكذلك تسامت الشمس. فأهل الأقاليم السوداء فأن الشمس تسامت رؤوسهم مرتين في كل سنة فيكثر الضوء لأجلها ويلح القيض الشديد وتسود جلودهم لأفراط الحر. أما في أقاليم الشمال فشمل سكانها البياض من مزاج هوائهم للبرد المفرط إذ لا ترتفع المسامتة فيضعف الحر فيها ويشتد البرد عامة الفصول فتبيض اوان أهلها وتنتهي إلى الزعورة ويتبع ذلك مايقتضيه مزاج البرد المفرط من زرقة العيون وبرش الجلود وصهوبة الشعور. أما الأقاليم المعتدلة فهي أعدل العمران وسكانها من البشر اعدل اجساما وألونا وأخلاقا وأديانا حتى النبوات فإنما توجد في الاكثر فيها ولم نقف على خبر بعثة في الأقاليم الجنوبية والشمالية، واهل هذه الأقاليم اكمل الوجود والاعتدال لهم فتجدهم في غاية من التوسط في مساكنهم وأقواتهم وصنائعهم يتخذون البيوت المنجدة بالحجارة المنمقة بالصناعة ويتناغون في استجادة الآلات والمواعين ويذهبون في ذلك إلى الغاية. وتوجد لديهم المعادن الطبيعية من الذهب والفضة والحديد والنحاس والرصاص والقصدير ويتصرفون في معاملاتهم بالنقدين العزيزين ويبعدون عن الأنحراف في عامة أحوالهم. وهؤلاء أهل المغرب والشام والحجاز واليمن والعراق والهند والسند والصين وكذلك الأندلس. (حميدة، عبد الرحمن،1969، ص 459).

أما رؤية ابن خلدون في أثر الهوء في أخلاق البشر فتتلخص في قوله "قد رأينا من خلق السودان على العموم الخفة والطيش وكثرة الطرب فتجدهم مولعين بالرقص على كل توقيع موصوفين بالحمق في كل قطر والسبب الصحيح في ذلك أنه تقرر في موضعه من الحكمة أن طبيعة الفرح والسرور هي انتشار الروح الحيواني وتفشيه وطبيعة الحزن بالعكس وهو انقباضه وتكاثفه وتقرر ان الحرارة مفشية للهواء والبخار مخلخلة له زائدة في كميته ولهذا يجد المنتشي من الفرح والسرور ما لايعبر عنه وذلك بما يداخل بخار الروح في القلب من الحرارة الغريزية التي تبعثها ثورة الخمر في الروح من مزاجه فيتفشى الروح وتجيء طبيعة الفرح وكذلك تجد المتنعمين بالحمامات إذا تنفسوا في هوائها واتصلت حرارة الهواء في اروحهم فتسخنت لذلك حدث لهم فرح وربما انبعث الكثير منهم بالغناء الناشيء عن السرور، ولما كان السودان ساكنين في الاقليم الحار واستولى الحر على امزجتهم وفي اصل تكوينهم كان في ارواحهم من الحرارة على نسبة ابدانهم واقليمهم فتكون ارواحهم بالقياس إلى أرواح الأقليم الرابع أشد حرا فتكون أكثر تفشيا فتكون أسرع فرحا وأكثر انبساطا ويجيء الطيش على اثر هذه وكذلك يلحق قليلا اهل البلاد البحرية لما كان هواؤها متضاعف الحرارة بما ينعكس عليه من أضواء بسيط البحر وأشعته كانت حصتهم من توابع الحرارة في الفرح والخفة موجودة اكثر من بلاد التلول والجبال الباردة. وقد تجد يسيرا من ذلك في أهل البلاد الجزرية من الاقليم الثالث لتوفر الحرارة فيها وفي هوائها لأنها عريقة في الجنوب عن الارياف والتلول وأعتبر ذلك بأهل مصر فأنها في مثل عرض البلاد الجزيرية أو قريبا منها كيف غلب الفرح عليهم والخفة والغفلة عن العواقب حتى أنهم لايدخرون اقوات سنتهم ولا شهرهم وعامة مأكلهم من اسواقهم. ولما كانت فاس من بلاد المغرب بالعكس منها التوغل في التلول الباردة كيف ترى اهلها مطرقين اطراق الحزن وكيف افرطوا في نظر العواقب حتى أن الرحل منهم ليدخر قوت سنتين من حبوب الحنطة ويباكر الأسواق لشراء قوته ليومه مخافة أن يرزأ شيء من مدخره وتتبع ذلك في الأقاليم والبلدان تجد في الأخلاق أثرا من كيفيات الهواء والله الخلاق العليم". ويشير عبد الرحمن حميدة إلى أن المسعودي قد تعرض

للبحث عن سبب خفة السودان وطيشهم وكثرة الطرب فيهم وحاول تعليله ولكنه لم يأت بشيء أكثر من أنه نقل عن جالينوس ويعقوب الكندي أن ذلك لضعف أدمغتهم وما تشأ عنه من ضعف عقولهم وهذا كلام محصل لا برهان عليه ولم يظهر العلم هذه الفروق في الأدمغة وما تفسيرنا لها إلا بأنها مكتسبة كعادات وتقاليد تميز تلك الشعوب وليس كسلوك ناجم عن جينات وطبيعة بيولوجية تخص عرق دون آخر. (حميدة، عبد الرحمن،1969، ص 461 – 462).

# الفصل الخامس



## الفلسفة الحديثة

# الفصل الخامس
# الفلسفة الحديثة

يمكن القول إن الفلسفة الحديثة قد بدأت بديكارت، ولمدة قرن كامل هو القرن السابع عشر، وقد كانت فلسفة عقلية واستمراراً للمسائل نفسها، الماهيات أو «الأفكار» (وهذا هو الاسم البديل للماهيات والمعقولات) هي الحقائق، ومعرفة الحقائق بطريق العقل لا حدود لها. لكننا ينبغي أن نقف بالمذهب الاعتقادي إلى ما قبل ديكارت ذلك لأننا كنا بصدد مشكلة إمكان المعرفة أو عدم إمكانها فكان لا بد من معارضة الشك باليقين وعندما ننتقل إلى الفلسفة الحديثة تصبح المسألة الملحة في نظرية المعرفة ليست إمكان الوصول إلى الحقيقة أو عدم الإمكان، وإنما ما أصل الحقيقة ومنبعها أهو العقل أم الحس؟ وما طبيعتها أهي أفكار أم إحساسات، أم هي لا هذا ولا ذاك وإنما هي أحكام، وهذا ما يجعل النقاش يدور لا بين شاكين ومعتقدين في الحقيقة كما كان الأمر فيما سبق، ولكن بين عقليين وتجريبيين أو حسيين.(محمد ثابت،1980، 154.)

من المعروف أن التفكير الفلسفي في العصور الوسطى الذي مهد للفلسفة الحديثة، تميز بأنه تفكير ميتافيزيقي، تغلب عليه النزعة الدينية متبعاً المنهج الاستنباطي، أي المعرفة لا تبدأ بملاحظة الحقائق الجزئية ومنها إلى المبادئ التعميمية كما هو الحال في المنهج الاستقرائي، والذي تميز به عصر النهضة، بل تبدأ بالطريقة القبلية والتي تهدف إلى ملاءمة الحقائق بالنظرية.

وإن الأهمية التي تكتسبها فلسفة عصر النهضة تأتي من خلال الثقة الجديدة التي عززتها هذه الفلسفة في مقدرة التفكير الإنساني ومقدرة الإنسان أن يشق طريقه في العالم. وليس معنى هذا أن عصر النهضة جاء ضد المبادئ الدينية، بل جاء بعلم جديد وثقافة جديدة.

لقد جاء المفكرون ليبينوا أن هناك مبدأين رئيسيين للمعرفة. الأول يأتي من الدين والإيحاء الإلهي، والثاني من المقدرة الفكرية والفكر الإنساني. وفي ذلك استناد على فلسفة ارسطو وتفكيره التجريبي وليس على فلسفة أفلاطون وتفكيره الميتافيزيقي كما بينا سابقاً في دراستنا لأفلاطون وأرسطو، غير أن المبدأين لهما هدف واحد هو المعرفة.

وقد استمر الصراع بين التفكيرين الميتافيزيقي والعلمي في العصور الحديثة متأثراً بالنهضة والاكتشافات العلمية مما أدى إلى تطور التفكيرين وإن بقيت مقومات وخصائص كل منهما كما بدأت عليه في الفلسفة اليونانية وتمثل ظهورها في العصور الحديثة بالفلسفة العقلية والفلسفة الحسية. الأولى مبنية على العقل وتعكس تفكيراً ميتافيزيقياً، والثانية مبنية على الحس وتعكس تفكيراً علمياً، وبينما تستند الفلسفة العقلية على منهج رياضي استنباطي تجريدي، تستند الفلسفة الحسية على منهج علمي استقرائي تجريبي.

وكما ذكرنا فهناك اختلاف في اتجاه الفلسفة الحديثة وهدف بحثها عن فلسفة العصور السابقة لها، فلم تقتصر على البحث عن الوجود بل اهتمت بدراسة طبيعة المعرفة، وهنا ظهر الصراع بين نوعين من التفكير حول منهج المعرفة، وكيف نعرف؟ ومصدر المعرفة؟ هل هو العقل أم الحس؟ هل هو الحدس أم الملاحظة؟ لقد اشترك فلاسفة العصور الحديثة في البحث عن طبيعة المعرفة وإن اختلفوا في كيفية الوصول إليها، واستمر الأمر كذلك في الفلسفة المعاصرة وبذلك أصبحت دراسة المعرفة والاهتمام بنظرية المعرفة المشكلة الأساسية بالفلسفة، صراع بين نوعين من التفكير العقلي، والحسي وكان هذا بداية الفلسفة الحديثة، وقد تمثل الاتجاه العقلي بفلسفة كل من ديكارت وسبينوزا وليبنتز وهؤلاء أوجدوا الفلسفة العقلية في أوربا، ومفادها أن المعرفة تأتي من العقل، دون الحاجة إلى الاستعانة بالحواس أو التجربة الحسية التي جاء بها فلاسفة ثلاث آخرون، متبعين فلسفة بيكون وهم لوك وباركلي وهيوم، الذين هاجموا الفلسفة العقلية وأكدوا أن المعرفة أساسها الحس لا العقل. وما يميز الفلسفة في هذه المرحلة أن التجربة الفلسفية قد

استقلت استقلالاً واعياً بعيداً عن السلطة، ما عدا سلطتها الذاتية وهي سلطة العقل والفكر، وكذلك فإن المشكلة الفلسفية قد أعيد طرحها من جديد حيث تغيرت طريقة الفلسفة ذاتها إذ أصبحت طريقة انتقاد الفكر العارف. (العوا، 1992، 236). كما أنها جعلت الذات العارفة – وليس الوجود – موضوعاً للمعرفة. (مانتوي،1998، 59).

### الفلسفة العقلية:

تعد النهضة العلمية والجو الفكري المتحرر نسبياً، لا سيما من سلطة الكنيسة، ومن سلطة الفلسفات السابقة بما فيها فلسفة أرسطو وتوما الاكويتي، العامل الأهم في تطور الفلسفة الحديثة، ودفعها قدماً باتجاه الأمام، وأسس لظهور الفلسفة الحديثة باتجاهيها العقلي والحسي.(حامد خليل،1984، 117).

وتتميز الفلسفة العقلية بمنهج عقلي يرى أن العقل لا الحس هو مصدر المعرفة، أما العقل فهو قوة فطرية ولا يخضع لسيطرة الخرافات. وأن الحقيقة تابعة للعقل لا للتجربة، فالمعرفة العقلية هي معرفة تبدأ بالمسلمات أو المقدمات أو الفرضيات مثل المسلمات الرياضية أو القوانين المنطقية أو الفرضيات الأولية، وهي التي يمكن تعميمها لأنها صادقة في كل مكان فهي معرفة كلية لا جزئية، فطرية لا مكتسبة، موجودة في العقل ومن صنع العقل، فهي لا تخضع للحس أو التجربة، كون المبادئ الفطرية هي موجودة في العقل ولا تستقى من التجربة. فالشيء هو عين ذاته ولا يمكن أن يكون شيئاً آخر، كقولنا إن الشيء لا يمكن أن يكون موجوداً وغير موجود في آن واحد. وأن معرفة من هذا النوع هي معرفة عقلية وفطرية وكلية وتعتبر معرفة ثابتة غير متغيرة. إنها معرفة قبلية تدرك بالحواس دفعة واحدة لا تدريجياً، وهي ذات منهج استنباطي لا استقرائي، حيث تتجه المعرفة من البدهيات العقلية إلى الحقائق الواقعة، أي من النظرية إلى الواقع وليس أدل على المنهج العقلي هذا إلا نظرية وضع أسسها ديكارت والتي ترتكز حول المبدأ «أنا أفكر إذاً أنا موجود».

ويتفق انصار المذهب العقلي جميعاً بزعامة ديكارت على أن معرفة الحقيقة إنما يستقل بها العقل وحده، وهي في طبيعتها افكار أو تصورات، ثم يختلفون بعد ذلك: هل تلك الأفكار فطرية في العقل أم هي من مستوى أعلى منه؟ (محمد ثابت،1980، 155).

## ديكارت (1596– 1650):

ولد ديكارت في مدينة لاهاي من أعمال مقاطعة تورين الفرنسية، الحقه والده في مدرسة (لافليش) اليسوعية، التي كانت قد أسست في العام السابق لالتحاقه بها، حيث تلقى فيها دراسة اللغات القديمة التي اتقنها. ودرس فيها الفلسفة والمنطق والأخلاق والرياضيات والطبيعيات، واستمر في الدراسة في هذه المدرسة حتى سن السادسة عشر، فاستوعب معظم الكتب الموجودة فيها، وعندما عرف اساتذته مقدرته العلمية، سمحوا له بوضع برنامجه الدراسي كما يشاء. وكان مسؤولاً عن إدارة المكتبة هناك، وعلق بعد تخرجه أنه رغم دراسته بأفضل الكليات وعلى أيدي افضل رجال العلم إلا أنه اكتشف أن هذه المعرفة التي حصل عليها زادته شعوراً بالجهل فلم يجد بالمواد التي تعلمها إلا القليل من المضمون، وكان بيكون قد خرج بالانطباع نفسه من كمبردج.

انتقل سنة 1613 إلى باريس، وحصل على شهادة الحقوق، ولما بلغ الحادية والعشرين انخرط في سلك الجندية، ورفض تناول أي راتب ليحفظ استقلاله. وفي عام 1619 سافر إلى المانيا، وتطوع في جيش الأمير (ماكسمليان البافيري). أمضى الشتاء في بلدة (نويرغ) ومر بأزمة عقلية انتهت به ذات ليلة (10 تشرين الأول 1619) في خلوته في غرفته الدافئة إلى الكشف عن أصول علم رائع يشكل منهجاً كلياً لمعرفة سائر العلوم، تحدث عنه في مقالة (الطريقة لحسن قيادة العقل والبحث عن الحقيقة في العلوم).

مـال ديكـارت إلى العزلـة، وأقبـل علـى التصـوف فانتسـب إلى جمعيـة «وردة الصليب» الـتي كـان غرضها معالجة المرضى بالمجـان. رأى ذات ليلـة حلمـاً في منامـه بأنـه يقـرأ أشعار (اوزون) باللغـة اللاتينيـة «أي سـبيل مـن سـبل الحيـاة تتبـع» فلمـا استيقظ آب إلى نفسـه وعـزم علـى شـق طريـق جديـدة في الحيـاة فمـا كانـت إلا الفلسفة.

حضر ديكارت موقعة الجبل الأبيض، ثم عاد إلى هولنـدة ومـن ثـم إلى باريس وعندئـذ تـرك مهنـة السـلاح نهائيـاً، ولم يعـدها فيمـا بعـد في عـداد المهـن الشـريفة الحميدة، ثم سافر إلى ألمانيا من جديد، وارتحل إلى سويسرا وايطاليا ثم قفل راجعاً إلى هولندة، وبقي فيها نحو عشرين عاماً، ولكنه لم يجد الهدوء الذي ينشده، وقد توسـط صـديقه شانوت سـفير فرنسـا في السـويد لـدى الملكـة كريسـتين لدعوتـه إلى بلاطهـا، وحينمـا وصـل رعتـه الملكـة وأحبـت الإفـادة منـه لـتعلم السـبل إلى الحيـاة السعيدة إزاء الله وإزاء الناس، وعندما اعتلت صحته بالتهاب الرئة سنة 1650 تـوفي هناك، ثم نقلت رفاته إلى فرنسا سنة 1667م.(العوا،1992، 254).

**فلسفته:**

اعتقـد ديكـارت ان أكثـر طـرق المعرفـة الفلسـفية إثـارة هـي المعرفـة العقليـة. فعـن طريـق التأمـل العقلـي نصـل إلى معرفـة اليقـين. وبهـذا لم تكـن فلسـفة ديكـارت ماديـة بـل عقليـة، فمعرفتنـا بالعقـل هـي معرفـة يقينيـة أكثـر مـن معرفتنـا بالجسـم كمـا أوضـح في الجـزء الرابـع مـن كتابـه التـأملات. ويشـير ديكـارت في مسـتهل مقالتـه في المنهج، شمـول الفطـرة السـليمة، اي العقـل، جميـع البشـر ليتوصـل مـن ذلـك إلى سـلامة اسـتعماله. (إذ لا يكفـي أن يكـون العقـل سـليماً، بـل الأهـم مـن ذلـك هـو أن نسـتعمله اسـتعمالاً جيـداً) إذ أن القـدرة علـى الحكـم العقلـي الصـالح، وتمييـز الخطـأ مـن الصـواب يجـب أن تنظـم بالمنهج، فبـدأ ديكـارت بالعمـل علـى وضـع قواعـده الخاصـة بـالمنهج، علـى غـرار القواعـد الرياضـية الأكثـر دقـة، بعـدما أحبهـا منـذ عهـد الدراسة.(مجموعة من المؤلفين،1999، 21).

لقد حاول ديكارت أن يثبت إيمانه بمنهجه، فبدأ يوضح لنا هذا عن طريق التطبيق المباشر، ولذلك كان عليه أن يتخذ من الشك المنهجي قاعدة ثابتة لتحقيق هذا الغرض.

والشك المنهجي عند ديكارت يختلف عن أنواع وصور الشك الأخرى المألوفة في الفلسفة قديمها وحديثها. فقد رفض ديكارت مذاهب عصره وشك في كل ما تعلمه من قبل، وطرح شهادة الحواس وشهادة المخيلة، وشهادة العقل والاستدلال. ونتيجة لهذا الرفض خرج بالفكر قائلاً: أنا أفكر وأنا واثق أنني أفكر، وحتى لو شككت في أنني أفكر، فمثل هذا الشك يقتضي أيضاً أن أفكر فمهما أشك ومهما أفكر، فلست أستطيع أن أنكر أنني أفكر حين أشك، وأنني في لحظة تفكيري لا بد أن أكون موجوداً، فينبغي علي إذن وقد دققت النظر في جميع الأمور، أن أنتهي إلى نتيجة، وأن أخلص إلى هذه الحقيقة أنا أفكر إذن فأنا موجود كحقيقة صحيحة بالضرورة كلما نطقتها وكلما تصورتها في ذهني، وهي من الثبات والوثاقة بحيث لا يستطيع اللاإدريون زعزعتها، بكل ما في فروضهم من شطط بالغ.

**ولكن ما الذي جعل ديكارت يتخذ من العلم الرياضي نموذجاً له؟**

والإجابة عن هذا السؤال هي: البداهة والحدس. إن الرياضيات تعتمد على البداهة المتمثلة في كون معانيها بديهية وأن هذه المعاني تتسلسل وتنتظم وفقاً لترتيب معين. فالمعاني الرياضية تتسم بكونها واضحة ومتميزة مما يضفي عليها صفة البداهة. أما الحدس عند ديكارت فله أهميته في إطار المنهج والفلسفة معاً إذ أن الحدس الديكارتي يعتبر بمثابة رؤية عقلية مباشرة، وعن طريق هذه الرؤية يستطيع العقل أن يدرك الحقائق. وأهم ما يميز الرؤية العقلية المباشرة التي يتحدث عنها ديكارت والتي تميز حدسه هو أنها واضحة ومتميزة تماماً، مما يؤدي إلى زوال الشك من النفس.

ويقول ديكارت، إنني أعني بالحدس الفكرة المتينة التي تقوم في ذهن خالص وتصدر عن نور العقل وحده. وهكذا فإن ديكارت رياضي، والرياضي لا يجرؤ على الشك في العقل، فقد عشق العقل والعقل وضوح، والوضوح في نظره معيار الحقيقة وميزانها العادل.(يوسف الحاج،1961، 19).

**قواعد المنهج عند ديكارت:**

لقد حدد ديكارت أربعة قواعد أساسية إذا استمسكنا بها في بحوثنا النظرية يمكن لنا أن نحرز تقدماً حقيقياً في العلوم. وهذه القواعد هي:

1. القاعدة الأولى: وهي قاعدة اليقين وتنص على الا أقبل شيئاً على انه حق ما لم أعرف يقيناً انه كذلك. أي أن أتجنب بعناية التهور، والسرعة في الحكم قبل النظر، وألا أدخل في أحكامي إلا ما يتمثل أمام عقلي في جلاء وتميز بحيث لا يكون لدي أي مجال لوضعه موضع الشك. مستبعداً في ذلك جميع خبراتي السابقة في الموضوع.
2. القاعدة الثانية: وهي قاعدة التحليل. وتنص «أن أقسم كل واحدة من المعضلات التي سأختبرها إلى أجزاء على قدر المستطاع، على قدر ما تدعو الحاجة إلى حلها على خير وجه». ويذهب ديكارت إلى التدرج من المعقد إلى البسيط، أو من الكل إلى أجزائه حيث يرى بأن كل ما في المعقد من أشياء لا نستطيع أن نتبينها لتشابكها، فنجدها في العناصر البسيطة التي انتهينا إليها بعد التحليل.
3. القاعدة الثالثة: وهي قاعدة التأليف التي يقول فيها ديكارت «أن أسير أفكاري بنظام بادئاً بأبسط الأمور وأسهلها معرفة كي اتدرج قليلاً قليلاً حتى أصل إلى معرفة اكثرها تركيباً، بل وأن أفرض ترتيباً بين الأمور التي لا يسبق بعضها الآخر بالطبع». وهنا على عكس القاعدة الثانية فهي تسير من العناصر الأولى البسيطة التي توصلنا إليها بموجب خطوة التحليل إلى ذلك الكل المركب

الذي بدأنا منه خطوتنا التحليلية. وهذا مستمد من البراهين التحليلية والتركيبية في علم الرياضيات للتأكد من صدق البرهان.

4. القاعدة الرابعة: وهي قاعدة الإحصاء أو المراجعة وبدونها لا يستقيم المنهج ولا تقوم له قائمة، لأنها تجعلنا نقوم بمراجعة كل ما قمنا به من عمل في القواعد الثلاث الأولى حتى نتأكد تماماً أننا لم نغفل أحد العناصر خلال اجرائنا السابق. ويقول ديكارت في نص هذه القاعدة: «أن أعمل في كل الأحوال من الاحصاءات الكاملة والمراجعات الشاملة ما يجعلني على ثقة أني لم أُغفل شيئاً».

وقد شدد ديكارت على ضرورة الاحتراس في هذه العمليات من الحواس والمخيلة والأهواء، ومن كل ما يسهم بشكل ما في دفعنا إلى التسرع في احكامنا .(كريسون،1962، 105).

الشك المنهجي عند ديكارت:

يعد ديكارت من الفلاسفة الذين اصطنعوا الشك كوسيلة لبلوغ اليقين، وليست طريقة الشك المنهجي عند ديكارت بغير مسبوقه، فقد اصطنع سقراط في الفلسفة اليونانية طريقة الشك للتوصل إلى التعريف بالحد التام وليقيم العلم في وقت كاد فيه شكاك عصره وأنصار السفسطائية أن يقضوا على الفلسفة والعلم معاً. كما كان الشك المنهجي أيضاً وسيلة الغزالي للوصول إلى اليقين. لاسيما بعد أن طوف بالعلوم والفلسفات جميعاً، ووقع في أزمته الشكية، حيث قذف فجأة النور الفطري في قلبه واستطاع أن يبرى الشك باليقين، فدون المنقذ من الضلال ليثبت فيه خلاصة فكره.

من هنا يتبين لنا أن طريقة الشك المنهجي كوسيلة فعالة في مجال الفكر والنظر لم تستخدم لأول مرة في مجال الفلسفة عند ديكارت، بل سبقه إليها سقراط والغزالي، ولسنا نقطع برأي في مسألة صلة ديكارت بسلفيه رغم ما ذهبت إليه بعض

الأبحاث الحديثة من أن ديكارت اطلع بصورة مباشرة على مؤلفات الغزالي، ورغم ما تشير إليه سياقات فلسفته من أنه اطلع على فلسفات القدماء، وكل ما يهمنا الآن أن نعرف كيف تسنى لديكارت تأسيس الشك المنهجي كطريقة أو وسيلة لينتقل بها من الشك إلى اليقين.

يشير ديكارت في التأملات إلى شكه في بعض الموضوعات العامة ومنها:

- الآراء القديمة التي سبق أن تلقاها: يقول ديكارت في التأمل الأول «ليس بالأمر الجديد إذا ما تبينت من أنني منذ حداثة سني قد تلقيت طائفة من الآراء الباطلة وكنت أحسبها صحيحة، وأن ما بنيته منذ ذلك الحين على مبادئ هذه حالها من الزعزعة والاضطراب لا يمكن أن يكون إلا شيئاً مشكوكاً فيها جداً ولا يقين له أبداً. فحكمت حينئذ بأنه لا بد لي مرة في حياتي من الشروع الجدي في إطلاق نفسي من جميع الآراء التي تلقيتها في اعتقادي من قبل» ولهذا رفض ديكارت أن يعتمد على ما تلقاه من آراء قديمة ألقيت إليه، لأنه ثبت لديه بطلانها جميعاً.
- رفض شهادة الحواس وما تم اكتسابه من علم عن طريقها: يقول ديكارت في التأمل الأول أيضاً «كل ما تلقيته حتى اليوم وآمنت بأنه أصدق الأشياء وأوثقها قد اكتسبته من الحواس أو بواسطة الحواس، غير أني جربت هذه الحواس في بعض الأحيان فوجدتها خداعة، ومن الحكمة أن لا نطمئن كل الاطمئنان إلى من خدعونا ولو مرة واحدة».
- رفض شهادة ما نراه في الأحلام ونتوهم إنه الحقيقة على الإطلاق: يقول ديكارت في التأكل الأول ما نصه: «لكن ينبغي علي هنا أن أعتبر أنني إنسان وأن من عادتي أن أنام، وأن أرى في أحلامي عين الأشياء التي يتخيلها هؤلاء المخبولون في يقظتهم، بل قد أرى أحياناً أشياء أبعد عن الواقع مما يتخيلون. كم من مرة وقع لي أن أرى في المنام أني في هذا المكان وأني مرتدياً ثيابي، وإني قرب النار، مع أني أكون في سريري متجرداً من ثيابي» وهنا نرى أن ديكارت يعترف بأننا نتصور في الأحلام أشياء نظنها حقيقة فإذا استيقظنا اتضح لنا أن

ما سبق أن شاهدناه في أثناء النوم لم يكن من الحقيقة بشيء. وهذا يعني أن كثيراً من الصور والأفكار التي تتوارد أمامنا في اليقظة ترد علينا بنفسها في أثناء النوم دون أن تكون حقيقة، فما الذي يمنع إذن أن تكون تصوراتنا في اليقظة مثل تصوراتنا في النوم كلها خيالات وأوهام.

إذن ما الذي يمكن أن يفعله ديكارت إذا كانت الآراء القديمة التي تلقاها باطلة، وإذا كانت شهادة الحواس مرفوضة، وإذا كانت رؤى الأحلام خيالات لا تستند إلى حقيقة، كيف يمكن له إذن أن ينتقل إلى اليقين ويصل إلى حقائق لا يمكن زعزعتها؟ إن هذا التساؤل هو النقطة الرئيسية في فلسفة ديكارت.

لقد افترض ديكارت أن شيطاناً ماكراً أوتي من القوة بحيث يستطيع أن يحملنا على الشك ويوقعنا في الضلال، يقول ديكارت في التأمل الأول «وإذن فسأفترض.. أن شيطاناً خبيثاً ذو مكر وبأس شديدين قد استعمل كل ما أوتي من مهارة لإضلالي، وسأفترض أن السماء والهواء والأرض والألوان والأشكال والأصوات وسائر الأشياء الخارجية لا تعدو أن تكون أوهاماً وخيالات قد نصبها ذلك الشيطان مصائد لاقتناص سذاجتي في التصديق وسأعد نفسي فاقداً لليدين والعينين واللحم والدم، وفاقداً للحواس وأن الوهم هو الذي يخيل لي أني مالك لهذه الأشياء كلها. وسأصر على التشبث بهذا الخاطر، فإن لم أتمكن بهذه الوسيلة من الوصول إلى معرفة أي حقيقة، فإن بمقدوري على الأقل أن أتوقف عن الحكم».

لقد توصل ديكارت إلى الشك في كل شيء. الآراء القديمة والحواس وما يأتينا منها من معارف، الذاكرة وما اقترنته من أفكار، وقرر أن كل هذا الشك قد يكون بفعل الشيطان الماكر الخبيث الذي يحملنا على الإقلاع عن اليقين. فينبغي علي وقد دققت النظر في جميع الأمور وترويت في التفكير بها أن أنتهي إلى نتيجة وأخلص إلى أن هذه القضية «أنا كائن وأنا موجود» قضية صحيحة بالضرورة لا يرقى إليها شك.

هذا اليقين الواضح، وتلك الفكرة المميزة سبق أن أكدها ديكارت في المقال عن المنهج بقوله: بينما كنت أريد أن أعتقد أن كل شيء باطل، فقد كان حتمياً بالضرورة أن أكون أنا صاحب هذا التفكير شيئاً من الأشياء. ولما انتهيت إلى أن هذه الحقيقة: أنا أفكر إذن أنا موجود، حكمت إنني أستطيع مطمئناً أن آخذها مبدأ أول للفلسفة التي أتحراها. وهذه نواة نظريته بالمعرفة فالذهن أشد يقينا من المادة ويمكن أن نشك في كل شيء إلا في ذاتنا، وهذه المعرفة تأتي بالحدس المباشر ومن هنا نرى أن منهج ديكارت يبدأ بالوعي والتفكير العقلي هو محور ارتكازه.

**الاستنباط:**

إن المعرفة الفلسفية اليقينية تتمثل في أفكار فطرية عند ديكارت وهذه الأفكار الفكرية تولد مع الإنسان ولا تكتسب بالتجربة، إن العقل فقط هو مصدر المعرفة اليقينية عكس المعرفة الحسية، فأخطاؤنا ليست من جوهر العقل، وإنما من المنهج الذي نسلك(يوسف الحاج،1961، 19)،. وإن هذه المعرفة تستند إلى الاستنباط العقلي، بحيث ينتقل الذهن مباشرة من المعلوم إلى المجهول بالحدس. إنها معرفة فطرية وإدراك مباشر بغير وسيط، والاستنباط يبدأ باليقين والفكرة اليقينية في منهج ديكارت هي الفكرة التي تتميز بالوضوع والتمييز، وأي فكرة لا تتمثل بها هذه المقاييس لا تصل بنا إلى المعرفة اليقينية. إن خطوات المعرفة في منهج ديكارت تبدأ من فكرة واضحة وتنتقل إلى أفكار بسيطة وتحليل جزئياتها. وفي هذا المنهج الاستنباطي الذي أدخله ديكارت نجد أن المعرفة تستنبط من مقدمات هي في حد ذاتها ابتكار، ومن هذه المقدمات أو المسلمات أو البديهيات تستنبط النتائج والعلوم الرياضية، تستند على هذا المنهج الاستنباطي لأنها تبدأ بالمعادلات الرياضية، وهذه المقدمات هي أفكار فطرية لا تستنبط من غيرها مثل قولنا إن المساويين لثالث متساويان أو إن الشيء لا يمكن أن يكون موجوداً وغير موجود في آن واحد، أو لنستعمل فرض ديكارت «أنا أفكر فأنا موجود» من هذه المقدمات يصل العقل تدريجياً إلى النظريات عن طريق الاستنباط. وأن الاستنباط الديكارتي

يشارك القياس الأرسطوطاليس في أن النتيجة تنبع من المقدمات ولكن يختلف عنه في أن المعرفة تستنبط من مقدمات يقينية لا ظنية أو احتمالية كما هي بالقياس.

لقد كان لمنهج ديكارت العقلي والشكي والاستنباطي أهمية فلسفية، وهكذا استحق ديكارت بجدارة لقب «أبو الفلسفة الحديثة» حيث اعتمد العقل فوق كل شيء» .(يوسف الحاج،1961، 20).

## سبينوزا (1632– 1677):

ولد باروخ بينيدكت سبينوزا في أمستردام لأسرة يهودية ثرية اسبانية الأصل هربت إلى البرتغال ثم إلى هولندا. كان والده تاجراً غير أن مهنته لم ترق لسبينوزا الذي أبدى اهتماماً منذ صغره بالمعرفة الفلسفية. فقد اهتم بشكل خاص بكتب ديكارت وراقه مبدأ البداهة العقلية. وقد تابع دراساته الدينية التي وفرت له الإطلاع على الفكر الصوفي ونظرية وحدة الوجود في اليهودية.(مونتاي،1998، 67).

سعى رجال الدين اليهودي إلى استمالته – وقد انتقدهم – فأغروه بالمال تارة وهددوه بالوعيد تارة أخرى. حتى أن أحد المتطرفين حاول اغتياله فجرحه بخنجر عند خروجه ذات ليلة من المسرح. ولكن ذلك لم يثنه عن موقفه، وكان جوابه أنه لا يبيع الحقيقة بحطام الدنيا ومالها. ولما حرمه رجال الدين رسمياً ونبذوه من الطائفة اليهودية وعملوا على نفيه من أمستردام سنة 1656 إلى ليد ثم إلى لاهاي، كرس حياته للدراسة الفلسفية بينما كان يكسب عيشه من صقل الساعات. كان عليلاً مصدوراً ناحل الجسم يجنح إلى السكون(العوا،1992، 255)، ولم يهتم بالملبس وكان قد زاره صباح ذات يوم أحد المستشارين فوجده في لباس غير لائق فحاول أن يقدم له غيره غير أن سبينوزا أجابه معبراً بأن الإنسان لم يكن افضل البتة في لباس جديد، كما أنه ليس من الحكمة أن تغطي شيئاً ذو قيمة قليلة بغطاء ثمين. لقد كان سبينوزا على جانب كبير من الخلق والفضيلة، ينظر إلى الكراهية بأنها شر لا يقاوم إلا بالحب. لذلك فالرجل العاقل يرد الشر بالحب

ويحاول أن يكون عادلاً ومخلصاً وشريفاً. لقد عاش بهذه الفضائل وبفضيلة البحث عن المعرفة، فرفض وظيفة أستاذ للفلسفة في هيدلبرغ معتقداً أن ذلك سيأخذ حريته وهدوءه. ولذلك آثر أن يمضي حياته منعزلاً مع الفلسفة في غرفة عند عائلة خارج أمستردام بعد أن تم الاعتداء عليه بسبب المبادئ والمواقف الدينية التي أشرنا إليها، حيث قال سبينوزا حينها أن هناك أماكن قليلة في هذا العالم يمكن أن يعيش فيها الفيلسوف بأمان وكان قد حول اسمه من باروخ إلى بيندكت. يمكن الإشارة إلى أن سبينوزا قد درس اللغة اللاتينية بصورة دقيقة، وذلك عندما اتجه إلى مدرسة الطبيب «فرانز فان دين اند» وهنا كانت النقلة الثانية في حياة سبينوزا. فقد كان فرانزفان هذا متحرراً من ربقة الدين وهذا ما جعله يقبل أن يلحق بمدرسة اليهود غير اليهود، وكانت أفكاره متحررة ومتطورة بصورة كبيرة حيث وجدت لها صدى في نفس سبينوزا. وكان من عادة «فرانزفان» أيضاً أن يعهد بالتلاميذ إلى ابنة كلير «ماري» لتقوم بمهام تعليم اللاتينية في غيابه، ونظراً لموهبتها الموسيقية وجاذبيتها فقد وقع سبينوزا في غرامها، إلا أنه لم يطارحها الغرام، فكان أن اقترنت بزميل له استحوذ على قلبها، مما ترك في نفس سبينوزا ووجدانه بصمات للأسى وخيبة الأمل رافقته طول حياته القصيرة. ولم يكن الأمر هيناً بالنسبة لسبينوزا بعد هذه الصدمة، ولذا كان المخرج له من الحال التي هو فيها في الانصراف إلى دراسة الفلسفة. حيث ألف فيها عدداً من الكتب ذات الأهمية البالغة. منها كتابه عن «مبادئ فلسفة ديكارت» «وأفكار ميتافيزيقية» كانا قد نشرا باسمه في أثناء حياته، بينما كتاب «المعاهدة السياسية اللاهوتية» نشر تحت اسم مستعار وآثار ضجة لآرائه التشكيكية الدينية. أما أعظم مؤلفاته الفلسفية كتاب الأخلاق فلم يجرؤ على نشره في حياته وعندما عرف قرب نهايته وضع نسخة في مقعده وقفل عليه وطلب من العائلة التي يسكن عندها أن تسلم المقعد والمفتاح إلى الناشر، وفعلاً تم نشر الكتاب وتم ضم إليه أصدقاءه كتاب معاهدة في السياسية وكتاب آخر يدعى «تحسين الفهم» في مجلد واحد. غير أن أهمية سبينوزا الفلسفية لم تعرف بعد وفاته بالسل الرئوي مباشرة. فبعد قرنين من رحيله أقيم له تمثال من تبرعات

المفكرين في كل مكان تكريماً لآرائه الفلسفية وذاع صيته في كافة أنحاء أوروبا. مع أنه مات فقيراً في سن الخامسة والأربعين سنة 1677.(مانتوي،1998، 67).

**فلسفته:**

إن المبدأ الفلسفي عند سبينوزا كما وصفه هيجل هو فلسفة الجوهر، فهو يرفض مبدأ الجواهر العديدة، ومصطلح الجوهر لديه يشير فقط إلى الحقيقة المطلقة، ولذلك يشار أحياناً لفلسفته بالوحدانية، وكان قد جذب إلى فكرة الجوهر في فلسفة ديكارت، غير أنه لم يرتح لتعددها وتقسيمها حيث يقول ديكارت بجواهر ثلاث، العقل والمادة والله. إن الجوهر في فلسفة سبينوزا واحد هو اللّه أو الطبيعة، إنه سبب وجود نفسه ووجود الأشياء جميعاً، وكل حقيقة ما هيَ إلا صفة من هذا الجوهر ولا يوجد فصل بين العقل والمادة أو الامتداد والله فالجوهر موجود مطلق لا نهائي، وكل شيء يجب أن يكون له تفسير عقلي، وسبب وجود الأشياء لا يمكن أن يكون إلا اللّه أو الطبيعة ككل. وإن ما يعنيه سبينوزا بمصطلح الجوهر هو بمثابة ما يعنيه اليونان بالماهية أو الوجود الذاتي، وهي أبدية وغير متغيرة. وبذلك نرى أن تفكير سبينوزا مثل تفكير ديكارت عقلي ميتافيزيقي رغم اختلاف مفهوم الجوهر لديهما. لقد حمل سبينوزا لواء المنهج الديكارتي وذهب أبعد منه، فقد اهتم بالفكر كديكارت وبنشاط الوعي الذاتي، ولكن إذا كان ديكارت قد تساءل كيف يمكننا معرفة الشيء فإن سبينوزا تساءل كيف يمكننا معرفة إن كان هناك شيء؟ فلا بد وأن يكون هناك جوهر مطلق له صفات كل شيء منه يستمد الفكر والامتداد صفاتهما وهذا الجوهر هو الله، فهو فكر وامتداد، عقل ومادة، إنه كل شيء وكلية كل الموجودات.

وينعكس تفكير سبينوزا العقلي والميتافيزيقي هذا على مبادئه الأخلاقية، حيث يعتقد أن أي خطأ إنما هو خطأ عقلي، وهو بهذا أشبه ما يكون بسقراط وأفلاطون، فمن يعيش في طاعة العقل يتصرف بحكمة ويكون سعيداً والعاقل يحاول أن يرى العالم كما يراه الله. ويرى سبينوزا أن اللّه على هيئة عدد لا نهاية له من

الصفات اللانهائية، ولكن عقل الإنسان عاجز عن الإحاطة بها، ولا يعرف إلا صفتين من هذه الصفات الإلهية هما: الامتداد والفكر.(العوا،1992، 256). وليس معنى هذا أن سبينوزا يرفض جميع أنواع العواطف بل يرفض الانفعالات التي تظهرنا بمظهر سلبي وأن هذه الانفعالات عندما تصبح فكرة واضحة تفقد صفتها كانفعالات. لقد كان هدف سبينوزا أن يحررنا من الخوف وانفعالاته.

وكما يرى سبينوزا بأن العاقل لا يندم على فعل أو فاجعة ماضية لا يستطيع أن يفعل إزاءها شيئاً، وكذلك من يجعل اهتمامه متجهاً نحو المستقبل أو تعديله، فالماضي والمستقبل في نظر سبينوزا ثابتان لا تعديل بهما. ولذلك ينصحنا بالبهجة فهي إيجابية وتعكس حبنا لله، هذا الحب العقلي الذي ما هو إلا جزء من حب اللامتناهي، ففي حب الله سعادة روحية وهي ليست جزءاً من الفضيلة بل الفضيلة ذاتها. وأن كل شيء في العقل هو خير وما هو سلبي فهو شر.

**المنهج في فلسفة سبينوزا:**

عاش سبينوزا في عصر ذاع فيه المنهج وحتى أنه يمكننا أن نطلق على القرن السابع عشر عصر المنهج حيث انتهج بيكون التجريب في مؤلفه المشهور الأورغانون الجديد عام 1627 وانتهج ديكارت في مجال الفلسفة البداهة والوضوح ومن ثم تعين على سبينوزا أمام كل هذه التجديدات أن يسلك منهجاً واضحاً للفكر، فأي المناهج يختار سبينوزا؟

التزم سبينوزا بمنهج عقلي دقيق، فالعقل عنده أولاً وقبل كل شيء، وفي هذا الصدد يقول: قبل كل شيء يجب التفكير في وسيلة شفاء العقل وتطهيره لكي يجيد معرفة الأشياء. والمعرفة عند سبينوزا تنقسم إلى نوعين. أحدهما غير علمي وصل إلينا عن طريق السمع مثل معرفتي بتاريخ ميلادي ومعرفتي بوالدي، والآخر علمي وهذه تنقسم بدورها إلى ثلاثة أقسام:

1. معرفة اكتسبناها من التجربة المعممة والاستقراء العامي. ومثالها معرفتي أنني سأموت لأنني شاهدت آخرين يموتون، ومعرفتي أن الماء يطفئ النار وهكذا.
2. معرفة عقلية استدلالية تستنتج شيئاً من آخر، أو تطبق حالة كلية على حالات جزئية مثل معرفتي أن الشمس أكبر مما تظهر لي. وهذا الضرب من ضروب المعرفة يقيني بالإشارة إلى الضرب السابق.
3. معرفة عقلية حدسية وهي ما نصل إليه بطريق الاستدلال والاستنتاج وهذه المعرفة أرقى من النوعين السابقين ولكنها مع ذلك عرضة للتبدل والتغيّر.
4. المعرفة المدركة بالبداهة: وهي أرقى أنواع المعرفة وأسماها حيث ندرك بالبداهة على الفور أن الكل أكبر من الجزء، وهذه المعرفة البدهية هي إدراك الأشياء في علاقاتها الأبدية، ويمكن أن يكون هذا تعريفاً للفلسفة كما يراها سبينوزا، فالعلم البدهي إذن يحاول أن يرى وراء الأشياء والحوادث التي يدركها بحواسه قوانينها وعللها وعلاقاتها الأبدية. وبهذا فإن سبينوزا يميز بين النظام الزائل والمؤقت، والمقصود به عالم الأشياء والحوادث، وبين النظام الخالد، وهو عالم القوانين التي تسير وفقاً لها تلك الأشياء والحوادث.(مجموعة من المؤلفين،1999، 127).

**الإنسان:**

ما هو مفهوم الطبيعة الإنسانية عند سبينوزا؟ لا شك أن سبينوزا قد وجد من المفاهيم والمبادئ السابقة أن الروح والجسم كليهما حالان من أحوال الجوهر الإلهي، فالجسم حال من أحوال الامتداد والروح حال من أحوال الفكر، وهما يتطابقان لأنهما يمثلان مرحلة واحدة من مراحل نمو الفاعلية الإلهية اللانهائية، فالإحساس ظاهرة جسمية والإدراك ظاهرة فكرية. والجسم يتألف من أجزاء متحركة، والنفس تتألف من أفكار. وقوانين التداعي في الفكر تشبه قوانين الحركة في الامتداد، ومن ثم لا مجال للقول بوجود ملكات أو قوى نفسية ليست هي في الواقع سوى تجريد، ومن هنا يتضح أن الإرادة غير موجودة، وإنما توجد أفعال إرادية، وكل فعل منها فكرة تثبت ذاتها أو تنفي ذاتها.

ولما كانت حياة الإنسان مرحلة من مراحل حياة الله، فهي إذن سلسلة حالات ومن العبث الاعتقاد بوجود حرية الاختيار. وما شعورنا بالحرية سوى خطأ ناشئ عن التخيل والجهل. إن هذا الشعور وليد المعاني التي ليست مطابقة بما تنطوي عليه من نقص وغموض، وأن الإنسان المؤمن بحريته لا يدرك العلل والأسباب الحقيقية التي تحدد عمله وتدفعه إليه دفعاً، إن هذا الإنسان كما يقول سبينوزا يحلم وعيناه مفتوحتان، شأنه في هذا شأن الطفل الخائف الذي يعتقد أنه حر في أن يهرب، ولو فكر الحجر لاعتقد أنه حر في سقوطه إلى الأرض. فالإنسان إذن ما هو إلا آلة روحية. إن الغضب من الأشرار سذاجة، والأحمق غير مرغم على العيش وفق العقل كما أن الهر ليس بملزم أن يحيا بحسب قوانين طبيعة الأسد.

وإذا صح هذا وكان الإنسان بالضرورة خاضعاً لقوانين الطبيعة، فهل يجوز لنا أن ننسب أخطاءنا وبؤسنا إلى الله؟ الجواب على هذا التساؤل كما يقول سبينوزا: لا. وهذا ما يظهره قوله: إننا بيد الله كالمادة بيد الصانع، فإذا شاء صنع من المادة عينها آنية ذات استعمال رفيع، أو صنع آنية ذات استعمال وضيع. ولا يستطيع أحد أن يلوم الله ويتهمه بأنه منحه طبيعة عاجزة وروحاً قاصرة. فكما أن الدائرة لا تتذمر لأن الله لم يمنحها خصائص الكرة، والطفل المريض لا ينبغي له أن يعتب على الله لأنه لم يخلق له جسداً قوياً، كذلك لا يجوز لمن تحلى بروح قاصرة أن يتذمر لأنه لم يسهم في المعرفة وفي محبة الله.

ويعد سبينوزا من أشد دعاة الحتمية في الطبيعة والمجتمع، إذ أكد أن فعل الضرورة يتحكم ويسيطر على كل شيء في الطبيعة والمجتمع، فقد أكد وجود قوانين ضرورية، بل بالغ في ذلك حتى انه رأى أن الله سبحانه وتعالى (أو الرب) لا يمكنه أن يخالف قوانين الطبيعة التي وضعها، فالطبيعة إذن تسير دائماً وفقاً لقوانين وقواعد تنطوي على ضرورة وحقيقة ازليتين.(سبينوزا،1981، 222).

**الأخلاق:**

لقد أشرنا فيما سبق إلى أن سبينوزا ميز بين عدة أنواع من المعرفة، وإذا نظرنا لهذه الأنواع من زاوية الأخلاق، سنجد أن معرفة النوع الأول تشير إلى خضوع أعمى للشهوات وليس فيها حياة خلقية عقلية بالمعنى الصحيح. أما النوع الثاني من المعرفة فإنه يشير إلى أن الطبيعة خاضعة لقوانين شاملة وأننا جزء منها، وأننا نحصل على أفكار مطابقة تنقلنا من حال الانفعال إلى حال الفعل. ومن هذه المرحلة نحصل على الفضيلة بالمعنى الدقيق، أي على قدرة العمل طبقاً لقوانين الكون. ولا تكون الأشياء عند ذلك صالحة أو غير صالحة، ولا تكون خيرات أو شرور بذاتها، بل بالإضافة إلينا، أي وفق أثرها فينا في زيادة كمالنا أو نقصنا. وأما النوع الثالث من المعرفة فإن يطلع الإنسان على أن طبيعته صادرة عن طبيعة الله، وأنه ليس ثمة تقابل ولا تضاد بين الفرد والكون. وما الفرد سوى فكرة مجردة لأن الموجود فعلاً هو موجود متصل بالكون. وفي هذه المرحلة يشعر الإنسان بمحبة الله ويعرفه حق المعرفة، ويعرف الإنسان أن الله هو علة المحبة الخالصة وهذه المحبة خالصة لأنه تقابلها محبة من جانب الله، ما دام الله منزهاً عن الانفعال. في هذه المعرفة السعيدة تعيش النفس الإنسانية حياة سرمدية لإسهامها في معرفة الحقائق السرمدية لأنه كما يرى سبينوزا (يستحيل أن ينمحي العقل البشري إنمحاءً تاماً مع الجسم البشري، بل إن هناك جزءاً منه سيظل خالداً).(مجموعة من المؤلفين،1999، 141).

ومن شأن العقل أن يتصور الأشياء في شكلها الخالد الأبدي ويتعلق بها.

لقد أباح سبينوزا اللذات المشروعة جميعاً، وحدد لكل لذة مكانها اللائق حسب حظها من الكمال ودرتها في سلم الوجود. يقول ليس الفارق بين سعادة السكير وسعادة الفيلسوف أمراً يسيراً. ولذلك عمد سبينوزا إلى تنظيم الخيرات وتصنيفها تصنيفاً جدلياً خاصاً. فيرى أن الخير حرية، والشر عبودية وأننا إذا دققنا النظر في العبودية وجدناها ماثلة في خضوع الإنسان لأهوائه، وانصرافه إلى الخيرات التافهة

الموقوتة في حين أن للحرية درجات تطابق درجات الكمال وقوامها أن يحيا الإنسان وفق قانون العقل.

وعن طريق الحرية يكتشف الإنسان العلم كوسيلة لمعرفة الحقائق الأبدية وأن الروح خالدة بذاتها لأنها حائزة على معرفة بالحقائق الخالدة، وأن نصيبها من الخلود يزداد ويتعاظم كلما اتسع حظها من المعرفة والعلم.

**السياسة والدولة:**

إن السلام والوحدة هما، في رأي سبينوزا، من أهم ما تتطلع إليه الدولة. فمن واجب الدولة أن تسهر على الأمن وأن تمنع الكنائس من التدخل في الأمور الزمنية. ولا ريب في أن التسامح أمر ضروري في المجتمع وأن حرية الرأي مقدسة، ومثلها حرية الفكر، ولكن ذلك بشرط ألا تعارض حرية الفرد حرية غيره من الناس، ولا تعكر النظام العام.

الأهواء أقوى من العقل، وهي التي تقود إلى أحوال الصراع الدائم والحرب المستمرة بين الناس، وبتعبير آخر، إن حال الطبيعة هي حال الكفاح والحرب، لا حال الأمن والسلم.

من هذه المسلمات تولد الدولة فإذا نظرنا إلى ولادتها من الناحية المنطقية وجدنا أن الدولة تنشأ من ميثاق أو عقد ضمني بين المواطنين فكل مواطن يقرر التنازل لصالح الدولة عن قسط من حقه الطبيعي بغية إنقاذ سائر جوانب هذا الحق. وينجم عن تنازل الأفراد جزئياً عن حقوقهم للدولة أن تتمتع هي بحق التصرف المطلق التام في تسيير دفة الحياة الاجتماعية. ولا تلزم الدولة لقاء الحقوق الجزائية التي قدمها الأفراد إليها بأي إلزام وإنما تظل سيادتها تامة شاملة، ويكون سلطانها مطلقاً غير محدود وليس للأفراد إلا أن يطيعوا ويخضعوا أن الحق في تمييز العادل عن غير العادل والمباح عن الممنوع ملك الدولة. وهذه هي ذاتها الفكرة

التي نادى بها روسو في كتابه العقد الاجتماعي إلا أن روسو أضاف إلى ذلك حق المواطن في سحب تنازله عن الجزء من حريته إذا أساءت الدولة استخدام سلطانها.

الإنسان كما يراه سبينوزا لم يلد لكي يكون مواطناً (أي فرداً في مجتمع ولكنه يجب أن يروض على ذلك).(مجموعة من المؤلفين،1999، 143).

حارب سبينوزا الطغيان وعدّه أفظع أشكال الحكم، وأمعن في انتقاده. ولكنه لم ينكر أن شكل الدولة يختلف باختلاف الأمم والأقوام وتباين الظروف والملابسات التاريخية والأوضاع. وقد ميز ثلاثة أنماط من الحكم الجائز المقبول عند توافر الشروط الملائمة لقيامه وهي: الحكم الملكي، والحكم الأرستقراطي، والحكم الديمقراطي. ولكن الموت داهمه قبل أن يتم بحثه في هذه الناحية. والجدير بالذكر أنه يعتبر كل دولة قوة مستقلة بذاتها ولا يؤمن بحق دولي عام. ويرى أن القوة الضارية هي الحكم في العلاقات الدولية، وأن الحرب لا يمكن أن تحذف من بين الدول، بل يمكن حذفها داخل نطاق الدولة الواحدة.

وإذا شاء الإنسان أن يعيش آمناً راغداً في مجتمع منظم يستهدي بنور العقل، وجب عليه أن يخضع لقواعد العدل ويتجنب الأهواء الشريرة الظالمة. وأن سلطة الدولة هي الوسيلة الوحيدة للمحافظة على الميثاق الاجتماعي. غير أن الدولة الكاملة لا تحدد حرية مواطنيها إلا بقدر ما يحتاج إليه النظام الاجتماعي. وعلى هذا فإن الحرية هي في الواقع هدف الدولة ولكن شطط الدولة وتعسفها وخنقها لحريات المواطنين تبيح لهؤلاء الاعتراض عليها والعمل على إصلاحها. ولو كان جميع الناس عقلاء، الحاكم منهم والمحكوم، لما احتاجوا إلى قانون. وما العقل في ما وراء الطبيعة إلا إدراك نظام الأشياء، وهو في الأخلاق تنظيم الرغبات، وفي السياسة تنظيم علاقات الناس بعضهم ببعض وهذا يعني أن لا إمام سوى العقل، وإن من واجب الدولة ألا تقلب الكائنات العاقلة آلات عمياء.

## ليبنتز (1646– 1716):

ولد غوتفريد ولهم ليبنتز في مدينة لايبزغ بألمانيا، توفي والده وهو في السادسة من عمره، كان والده أستاذاً لفلسفة الأخلاق في الجامعة، فترك له مكتبة ثرية بكتب القدماء والمحدثين ساعدته على اتساع أفقه في وقت مبكر من حياته. أما أمه فقد كانت ابنة أستاذ في الحقوق وذات ثقافة عالية، مما وفر له بيئة ثقافية كانت ممهدة لولادة هذا الفيلسوف. حيث يذكر عن نفسه بأنه شعر بلذة عظيمة من مطالعة آثار الأقدمين لأن أسلوبهم أفضل من أسلوب المحدثين الذين يكتبون بطريقة معقدة كما يقول. ولم يستثن من هذا الحكم إلا كتب غاليليه وبيكون وديكارت.

بدأ دراسته العالية في لايبزغ ثم انتقل إلى جامعة ايينا وحصل سنة 1666 على درجة الدكتوراة في الحقوق من (التدروف) قرب نورمبرغ(العوا،1992، 258). وذلك عندما رفضت جامعة لايبزغ منحه شهادة الدكتوراه لصغر سنه، فقدم الأطروحة ذاتها إلى جامعة التدروف وحصل على شهادة الدكتوراه. تعرف في هذه المدينة على البارون بوانبورغ مستشار حاكم مايانس، فاعجب الدبلوماسي العجوز بحصانة ليبنتز فألحقه به واستصحبه معه إلى فرانكفورت حيث شغل الشاب منصب مستشار حقوقي لحاكم المدينة، وبقي حتى عام 1672.

انجز في هذه الفترة عدداً من الأبحاث التي تنم عن اهتمامه بالمسائل الدينية بوجه خاص، منها كتابه المسمى «اعتراف الطبيعة ضد الملحدين» وقد مكنته ظروف حياته في كنف البارون بوانبورغ من الاتصال عن كثب بالحياة العملية والأحداث السياسية والتاريخية. فأوفد إلى باريس بمهمة دبلوماسية تهدف إلى دفع لويس الرابع عشر لفتح مصر والقضاء على سلطان العثمانيين، وذلك بغية حماية ألمانيا من خطر الحرب التي كانت تهددها. حيث فشل ليبنتز في مهمة الدبلوماسية، ولكنه نجح من جهة أخرى بالاتصال بالأوساط العلمية والفلسفية في باريس، إذ اطلع على نهج باسكال، وتناقش مع مالبرانش حول نظرية «الرؤية بالله»

ثم سافر إلى لندن سنة 1673 فانتخبته الجمعية الملكية عضواً مراسلاً، ولكنه لم يلبث طويلاً هناك فعاد إلى باريس وبقي فيها حتى سنة 1676 وهي السنة التي اكتشف فيها حساب التفاضل، وكان نيوتن قد سبقه إلى ذلك بعام واحد، على الرغم من تباين طريقتيهما.

رجع ليبنتز سنة 1676 إلى ألمانيا ماراً بهولندا واجتمع في أمستردام إلى سبينوزا وتحدث معه في مسألة اللا نهاية، ويروى أن سبينوزا أطلعه على كتاب الأخلاق فأعجب به. ثم تابع ليبنتنر سفره حتى وصل إلى هانوفر واستقر فيها خلال الأربعين سنة الأخيرة من حياته وشغل وظيفة مدير مكتبة الدوق دي لنبورغ واهتم بالطبيعيات والرياضيات وأسس مجلة الأبحاث العلمية الشهيرة «اكتا» وطاف بين سنتي 1687 و1690 في ألمانيا وإيطاليا وسمي سنة 1700 رئيساً لجمعية العلوم البرينية، وكان هو مؤسسها الأول. وما لبثت أن غدت مجمعاً علمياً على غرار المجمع العلمي الفرنسي.

وفي سنة 1711 قصد ليبنتز بطرس الكبير، قيصر روسيا وعرض عليه مشروعاً واسعاً لاصلاح بلاده فمنحه القيصر رتبة شرف ومعاشاً ضخماً. غير أن الحكم تغير في هانوفر فتضاءل نفوذ الفيلسوف، وانتابه المرض، وسعى إبان اقامته في فيينا بين سنتي 1712– 1714 إلى تأسيس مجمع علمي، ولكن الطاعون الذي كان منتشراً آنئذ حال بينه وبين تنفيذ خطته، فانصرف إلى متابعة جهوده في التأليف والنشر حتى توفي في هانوفر سنة 1716، ولما حضرته الوفاة رفض استدعاء رجال الدين، ولم يمارس طقوس العبادة إلا نادراً، وقد اعتبره الجمهور زنديقاً، على الرغم من أن روحه مشبعة بعاطفة التدين والتقوى، ولم يمش وراء نعشه سوى كاتبه فدفن «كقاطع طريق لا كرجل كان زينة وفخر وطنه».

كان ليبنتز ذا عقل موسوعي، عبقرياً فذاً، كريم الخلق، لطيفاً طيباً حلو المعشر متجرداً إلا عن شعوره بشخصيته وحبه للمجد. وكان يجمع إلى جانب العقل النظري عن نفسه فقال: «وهناك أمران استطعت بهما نوال بغيتي من العلم:

أولهما اعتمادي على نفسي في التحصيل بدون معلم، والآخر اعتيادي البحث في كل موضوع عن الفكرة الجديدة التي يتضمنها، لاقتناصها وضمها بسرعة إلى معرفتي السابقة. وبذا تمكنت من أن أوفر على عقلي مشقة حفظ أشياء كثيرة تافهة».

أمضى ليبنتز حياته عازباً لا زواج ولا أولاد لينصرف إلى العلم انصرافاً كلياً، وكانت غاية أمانيه أن يعيش أفكاره، بل أن يحقق أحلامه الإنسانية العظمى، وأهمها اثنان هما: أولاً توحيد أوربة المسيحية بتأسيس اتحاد دولي يكون الامبرطور رئيسه الزمني، والبابا رئيسه الروحي، ومن الطريف انه أدرك فيما بعد صعوبة هذا المشروع فكتب في إحدى رسائله الأخيرة «أن كلمة السلام الدائم لا يصلح أن تكتب إلا على أبواب المقابر» والمشروع الآخر وضع لغة كونية تعتمد المنطق وتتيح حل أية مسألة حلاً عقلياً وهذه اللغة الكونية لا تكتفي بتيسير سبل التفاهم بين الأمم وحسب، وإنما تتطلع أيضاً إلى خير الإنسانية كلها بإزدهار المدنية القائمة على أسس نماء العلم.

**فلسفته:**

لقد تميزت فلسفة ليبنتز بمبدئها الميتافيزيقي الروحي والكلي كقانون عام لتنظيم جميع الموجودات. وفلسفته الميتافيزيقية مبنية على فكرة الله، فالله قد أوجد العالم بالتفكير وخلافاً عن سبينوزا لم يوجد ليبنتز بين الله والعلم ولم يقل بالجوهر الواحد بل بالجواهر والجواهر المفردة المتعددة، Descartes rene,1960,455

والواقع أن ليبنتز يتجاوز منهج ديكارت. ويصرح بأن فلسفته هي «دهليز الحقيقة» وأن من العسير أن تتوغل إلى الأمام قدماً من غير أن تمر بها. ولكن الباحث يحرم نفسه معرفة الحقيقة إذا وقف عندها.

قبل ليبنتز تفسير حوادث الطبيعة تفسيراً آلياً كما أقر ديكارت وسبينوزا، ولكنه رأى أن الامتداد لا يشكل جوهر الأشياء، حتى الأشياء المادية عينها، كما زعم

ديكارت. ولذا فإن مبدأ التفسير الآلي لا يفسر أسباب الحوادث تفسيراً عميقاً. ولئن آمن ديكارت بوجود جوهرين يختلفان بطبيعتهما ولا ينحل أحدهما إلى الآخر وهما الامتداد والفكر، فإن سبينوزا في نظر ليبنتز، أجاد حين أرجع هذه الثنائية المزعومة إلى جوهر واحد وحيد. ولكنه أخطأ هو نفسه عند تقرير نظرية وحدة الوجود. والواقع أن حقيقة الجوهر عند ليبنتز هي أنه فاعلية وعمل.

والوجود عمل وفعل ومن المحال أن يوجد أي كائن سلبي تبلغ سلبيته درجة الإطلاق، لأن مثل هذا الكائن هو العدم المحض، وبالتعريف لا يوجد، لأن العدم الصرف يلقي من خارجه كل شيء، ولا يحتوي هو بذاته على شيء ولا يتمتع بأي صفة، فهو إذن غير موجود.

الامتداد لا وجود له في الواقع، بل يوجد في الذهن. وهو يعرب عن تجاوز القوى في الوجود. وأن مبدأ الحقيقة والكون واحد، وهو مبدأ لا مادي. إنه قوة. إنه (موناد).

الموناد الذي نتكلم عنه هنا ليس شيئاً آخر سوى جوهر بسيط يدخل في المركبات. وبالبسيط نعني ما هو بدون أجزاء. ولما كانت هناك مركبات فقد وجب أن يوجد جواهر بسيطة، لأن المركب إنما هو كومة أو مجموعة من البسائط. بيد أنه حيث لا توجد أجزاء فلا يوجد تلاحق واتصال، ولا شكل ولا انقسام ممكن. وهذه المونادات هي الجواهر المفردة الحقيقية في الطبيعة وبكلمة هي عناصر الأشياء.(العوا،1992، 260).

المونادات إذن هي وحدات الوجود الحقيقي. وهي بسيطة، لا أجزاء لها وتتصف بأنها غير ممتدة، ولا تقبل التجزؤ والانقسام وإنها جواهر فريدة حقيقية تؤلف عناصر الأشياء كلها، وهي لا تفنى بصورة طبيعية لأنها غير مادية.. «وليس لها نوافذ يستطيع بها شيء ما أن يدخل إليها أو يخرج منها» إنها فاعلية عفوية

تلقائية ولا يُمكننا أن نتمثلها على منوال الشعور، شعورنا. إن «الموناد» يقوم بالإدراك، وبه يتميز ويمكن تقسيم المونادات على هذا الأساس إلى ثلاثة أقسام:

1. المونادات العارية: وهي تلك التي ليس لها وعي ذاتي وذاكرة وإنما لها إدراك حسي مشوش، وليس لها في مجموع ادراكاتها الحسية شيء متميز كأنها دائماً في حالة الغثيان. وتمر النفس الإنسانية بحالتين تصبح فيهما مونادات عارية كما يحدث مثلاً حين ندور باستمرار في جهة واحدة مرات متتالية فيعقب ذلك دوار قد يغمى علينا أثره ولا يدعنا نميز شيئاً. ففي هذه الحالة يوجد عدد كبير من الإدراكات الصغيرة حيث لا شيء واضح فيها. والحالة الثانية حين يسطو علينا سبات عميق لا يكتنفه أي حلم.
2. المونادات النائمة: وهي التي تمتلك إدراكاً حسياً واضحاً ومصحوباً بالذاكرة ويمكن تسميتها بالأنفس الحيوانية. وتعطيها الذاكرة نوعاً من التتابع مقتبساً من التجارب الماضية لأن الماضي لا يعني أنه غير موجود. بل هو موجود في الحاضر. ولذلك فالحاضر مثقل بالماضي. فالإدراكات الحسية إذن لا تظهر وتختفي، ولكنها بالأحرى متتابعة متسلسلة. والذاكرة هي المقدرة على إدراك هذا التسلسل والاحتفاظ به للاستفادة منه في التجربة الحاضرة.

وللأنفس الحيوانية أيضاً خاصية الخيال الذي ينبعث إما عن تسلسل الإدراكات الحسية الماضية أو من انطباع حسي حاضر ولكنه قوي. والأنفس الحيوانية كالمونادات العارية ليس لها وعي ذاتي وهي مشتركة بين الحيوان والإنسان.

3. المونادات المتيقظة: وفيها مبدأ التنظيم ولها ذاكرة ووعي ذاتي وينتج عن ذلك الشخصية الفردية أو «الأنا» وليس التمييز النهائي بين الإنسان والحيوان هو في أن الإنسان يمتلك الحس وأن فيه النفس العاقلة المرتبطة بالعضوية ارتباطاً آلياً كما ذهب ديكارت وأتباعه إلى ذلك. فالإدراك الحسي والذاكرة والخيال وتداعي الأفكار والتعلم بالتجربة كلها موجودة في الحيوان وجودها

في الإنسان. وليس هذا التمييز كذلك في كمية هذه الخصائص أو كيفيتها. ولكن التمييز الحقيقي النهائي إنما هو في صفة التعقل. فالإنسان عاقل وصفة العقل هذه تضعه على مستوى أعلى في الكون وتجعله ذا طبيعة روحية متأهبة للتحلي بها. فكل موناد إنساني متيقظ هو بالضرورة نفس عاقلة. وأول ما يثبت ذلك كون النفس العاقلة تستطيع معرفة الحقائق الضرورية. وهذه المعرفة تتعالى عن التجربة الحسية التي يشترك فيها الإنسان والحيوان كمعرفة الحقائق الرياضية. ولكن الإنسان عندما يعرف بعقله هذه الحقائق يستطيع أن يضع قوانين للواقع التجريبي يسير هذا الواقع بموجبها.

العالم مسألة رياضية كبرى، والله هو المهندس القادر على طرحها وعلى حلها معاً. إنه مؤلف من (مونادات) لا تفسر إلا بتدخل مهندس عظيم هو الله. وأن في عقل الإله عدداً لا نهاية له من العوالم الممكنة، وكل عالم منها لا يخضع إلا لمبدأ عدم التناقض. وينشأ عن الأفكار الحاضرة في ذهن الإله عدد لا نهاية له من وجوه تفاعلها.

ومن الخطأ أن نعتقد اعتقاد (سبينوزا) بأن الجائز هو المتحقق، وأنه لا يمكن سوى ما يكون، بل إن العالم الذي يحققه اللّه بفعل من أفعال ارادته هو واحد من العوالم الجائزة، ولما كانت حكمة الإله العليا لا نهائية، وكان عطفه الأسمى لا نهائياً أيضاً، فإن اللّه لا يتوانى في اختيار أفضل العوالم وأحسنها. ليس في الإمكان أبدع مما كان. والله يخلق العالم الراهن، إذ يخلقه، بنوع من الضرورة المعنوية بفعل من أفعال ارادته التي تطابق عقله. فالعالم الراهن خير العوالم الممكنة وهو الذي يحقق أكبر قدر مستطاع من الكمال.(العوا،1992، 260).

وقد استند ليبنتز في تبيان رايه إلى نقاط ثلاث هي: أولاً: أن عالمنا يحتوي أكبر واقع ممكن، أي أكبر قدر من الماهية، ومن الجواز، يمكن ان يتحقق في الوجود. ثانياً: أن هذا الحد الأقصى من النتيجة إنما يتحقق بالحد الأدنى من الوسائل، وهذا ما عبر عنه الفيلسوف بتوازن بساطة الطرق مع غنى النتائج.

وأخيراً: إن جميع الكائنات التي تعمر العالم تتفق فيما بينها وتتناغم. ذلك أن الممكنات كلها لا تتحقق وإنما تتحقق الممكنات التي في وسعها أن تتواكب، أي تتسق فيما بينها وتنسجم. ولذا فإن العالم المخلوق يضم أعظم تنوع إلى أعظم نظام.

ولكن إن صح هذا كله، وصح أن الله اختار أفضل العوامل الممكنة، فمن أين أتى الشر؟ لم يجنح ليبنتز إلى إنكار الشر، وهو من عرفنا ثقافة وخبرة، وإنما فسره بتمييز ما أسماه الشر الميتافيزيقي أو الحرمان عن الشر الطبيعي أو الألم، وعن الشر الأخلاقي أو الخطيئة.

الشر الميتافيزيقي ينشأ عن الحرمان الضروري الملازم لفكرة الخلق والحق أن خلق الكامل محال. وفكرة خلق الكامل متناقضة. وكل خلق هو بالضرورة خلق ناقص، لا خلق كامل، غير أن الشر «لا يصدر عن ارادة الله بل عن طبيعة الأشياء» فالله لا يريد الشر، بل يريد وجود العالم. إنه يريد الخير بصورة مسبقة، ولا يرضى بالشر على نحو لاحق أي من حيث أن طلبه هذا يتضمن تغيير أفضل العوالم الممكنة، وسبب ذلك أن كل جائز يواكب جوازه غيره أيضاً. فإذا تغير جانب من جوانب الوجود، تغير الوجود كله في الوقت ذاته، ومن الوهم الخالص أن نتمثل عالماً يشبه عالمنا الحاضر من جهة ويختلف عنه بنقطة أو بنقاط تفصيلية من جهة أخرى. وتعظم قوة هذا الدليل إذا عرفنا ضرورة أن ننظر إلى الأشياء من حيث علاقاتها المتبادلة. فلا نقتصر على اعتبارها أشياء منفصلة متفرقة. وعندئذ ندرك أن ما نسميه شراً ليس إلا شرط توفر خير أكبر، ومن المحال أن يشبه الله قائداً أحمق يضحي بمقاطعة تامة لإنقاذ فردين.

بيد أن الإنسان إنما يثور أكثر ما يثور ضد الشر الطبيعي، أو الألم بل إنه لا يعنى في أكثر الأحيان بالشر الميتافيزيقي إلا من حيث اعتبار صلته بالشر الطبيعي. ولكن من اليسير تبيان خطل ذلك. والحق أن خطر الشرور الفيزيائية أدنى مما يتوهم المتشائمون، فلو تأملنا حساب وقائع الحياة لألفينا نصيب الفرح

فيها يفوق الحزن، وآمنا بأن للألم وظيفة ضرورية، فلا يظهر اتساق اللحن مثلاً إلا الأصوات النافرة، ولا يعلي جمال اللوحة شكلاً ولوناً إلا الظلال ولكن هل يصح ألا يعنى اللّه إلا بسعادتنا.؟ نعم إن غبطة المخلوقات العاقلة هدف من الأهداف التي يرنو إليها الله، ولكنها ليست كل ما يهدف إليه ولا آخر ما يهدف إليه.

أما الشر الأخلاقي أو الخطيئة فيبدو إنه يثير مسألة رهيبة حقاً، هي مسألة الحرية. فحرية الإنسان، وهي كمال يضاف إلى طبيعته، تجيز في حقه الخطأ والخطيئة. فهل نقول إن اللّه خلق الخطيئة أو سمح بها؟ الجواب لا، لأن الخطيئة ليست شراً إلا بالإضافة إلى من يخطئ. ومن الممكن دائماً اجتناب الخطيئة إذا أفاد الإنسان من عقله ولم يك طائشاً ضالاً. نعم، لقد كان في وسع اللّه أن يلجأ إلى وسيلة ناجحة تأتي على مساوئ الحرية بحذف الحرية عينها. ولكن هل يجوز أن يسلخ اللّه عنا أثمن ما يؤلف جدارتنا ويحرم الكون كمالاً من كمالاته الرئيسية؟ إلا أن الحرية خير في ذاتها، ونحن الذين نسيء استعمالها وليس في إمكاننا أن نعود باللائمة إلا على أنفسنا.

## الأخلاق:

جعل ليبنتز الكمال غاية الوجود، واعتبر العقل مبدأ الكمال، وبين أن التقيد النفسي الذي يحدد أفعالنا لا يسلخ عن هذه الأفعال حلتها الأخلاقية، كما أن التقيد النفسي لا يمنع من الناحية الفكرية أن تكون أحكامنا صحيحة أو كاذبة، صائبة أو خاطئة. ونحن نحتاج إلى الأخلاق لتوجيه أفعالنا وأعمالنا احتياجنا إلى المنطق لتوجيه احكامنا وآرائنا.

الكمال هو الخير الطبيعي بالإضافة إلى الكائنات جميعاً. يقول ليبنتز: «إنني أدعو كمالاً كل ما يرفع من شأن النفس، الكمال قوة العمل. ولكل كائن قدر من القوة. ولذا فإن نصيب الكائن من القوة يحدد منزلته الذاتية، ويعين حظه من الحرية. وكلما عظمت قوة الكائن سمت منزلته، واتسع نطاق حريته، وصارت

الكثرة تتجلى لديه في إطار الوحدة، وما الوحدة في الكثرة، إلا الاتفاق والانسجام ومن الاتفاق والانسجام ينشأ الجمال ومن الجمال يولد الحب».

اللذة عند ليبنتز هي الشعور بالكمال، لأن الكمال لا يختلف عن السعادة ولا ينفصل، بل الكمال والسعادة حدان متطابقان. ومن شأن الطبيعة ذاتها أن تدفع الإنسان إلى غايته من الكمال، وقسطه من السعادة. إنها «تحملنا على طلب اللذة والسرور واجتناب الحزن والألم» وما الفرح إلا إشارة تعرب عن نمونا الحر أي عن تكاملنا.

وفي مسألة الغريزة يخالف ليبنتز معظم الفلاسفة الذين يعتقدون أن الغريزة والعقل عدوين لدودين. ولكن ليبنتز يرى أن من اليسير أن نوفق بين هذين الخصمين من غير أن يفقد كل منهما ما يتميز به عن صاحبه. إن الغريزة واحدة متوفرة لدى الأفراد جميعاً. بل إنها مشتركة بين الكائنات الحية بأسرها. والعقل وحده ميزة خاصة بالنفوس الناطقة.

ومن شأن الغريزة أن تجعل الإنسان متقاعساً لا يدخل في ملكوت اللطف الأخلاقي بل يظل في مستوى الطبيعة الفيزيائية. وليس للغريزة أية قيمة أخلاقية إلا بقدر إسهامها في فسح المجال أمام العقل. أجل إن الطبيعة طيبة مقدسة، ولكن قدسيتها ناجمة عن أنها تمهد السبيل إلى النعمة الربانية، والعدالة الاجتماعية. يقول ليبنتز: «إن الخطيئة تحمل معها قصاصها، وتلك نتيجة حتمية للنظام الطبيعي، ولبنية الأشياء وآلياتها. أما الأفعال الطيبة الجميلة فإنها تعود بالنفع والثواب عن طريق الارتباط الآلي والعلاقة السببية. بيد أن ذلك لا يمكن أن يحدث فوراً، بل يجب ألا تعقب المكافأة العمل الصالح فوراً، وعلى الدوام». إلا أن بين الغريزة والعقل، بين الطبيعة واللطف الإلهي اتساقاً مسبقاً وليس بين نظام آلة الكون ونظام العقل والمجتمع أي تباين وانفصال.

## المذهب التجريبي:

بعد أن تعرضنا للمذهب العقلي ممثلاً بأبرز فلاسفته ديكارت وسبينوزا وليبنتنر. جاء الرد عليهم بشكل نقدي على أيدي ممثلي المذهب التجريبي أو ما يطلق عليهم اسم الفلاسفة الحسيين وأهمهم لوك وباركلي وهيوم. حيث رفضوا التسليم بأن الأفكار الفكرية والمسلمات البديهية أساس المعرفة الصادرة عن العقل وأكدوا أن المعرفة مصدرها الحس ومعتمدة على التجربة لا العقل. ومنهجها استقرائي لا استنباطي أي أن المعرفة تنتقل من أشياء معلومة إلى أشياء مجهولة بطريق التجربة لا بطريق العقل الذي هو إدراك فطري لفكرة معينة دفعة واحدة. ويذهب أصحاب هذا الاتجاه إلى القول بأن كل ما لدينا من معارف مكتسب وليس فطرياً، فالمعرفة تنشأ عن التجربة وتكتسب قيمتها ومضمونها بقدر اتصالها بالواقع التجريبي المحسوب فقط.(محمد قاسم،2001، 184).

وفي الحقيقة فإن المذهب التجريبي لم يكن وليد القرن السابع عشر بل له جذوره التاريخية، فقد ظهر قديماً عند الأبيقوريين، ولكنه ظهر كنظرية مكتملة عند جون لوك ثم عند خلفائه من فلاسفة الانكليز.(محمد ثابت،1980، 162).

### جون لوك (1632– 1704):

ولد جون لوك في رينجتون بالقرب من بريستول في انكلترا وقد بدأ تعليمه في البيت إلى أن ذهب إلى مدرسة وستيماونت.

عاش بين سنتي 1675– 1679 في فرنسا واقام خاصة في موبنيليه. ولما اضطهدته جماعة (الستورات) التجأ إلى هولندة سنة 1682 وظل حتى نشوب الثورة 1688 فعاد إلى وطنه وسمي مفوضاً ملكياً للتجارة والمستعمرات(العوا،1992، 262). يشار إلى أنه درس في جامعة اكسفورد و حصل فيها على شهادة الماجستير. وبالإضافة إلى دراسته للفلسفة، بدأ اهتمامه بها بعد قراءته لفلسفة ديكارت، درس الكيمياء والطبيعة وحصل على شهادة الطب عام 1674 غير أنه لم يمارس الطب

كمهنة، باستثناء توليه منصب الطبيب الخاص للكونت شافتسبوريه. كان جل اهتمامه بالحياة السياسية وذلك الى عام 1700 بعدها ابتعد لوك عن الحياة السياسية.(مانتوي،1998، 262). وتشكل الفترة بين عامي 1687 و1693 مرحلة النشاط الكتابي، حيث كتب في هذه الفترة أغلب مؤلفاته. والتي تشتمل على «مبحثاً في الفهم الإنساني» وقد جاء هذا نتيجة مناقشة لوك مع أصدقائه حول مقدرة العقل على إمكانية رؤية الأشياء، وبذلك جهز لوك بحثاً حول هذا الموضوع ونشر عام 1690. وله بحث آخر «عن الحكومة» هاجم في جزئه الأول نظرية الحق الإلهي للملوك وفي جزئه الثاني جاء بنظريته في السياسة.

وفي عام 1693 نشر بعض الأفكار بخصوص التربية، وهناك رسائل أخرى نشرها، غير أن مبحثه في الفهم الإنساني يبقى أهم مؤلفاته وأوسعها نفوذاً ويتميز أسلوبه الكتابي بالسهولة والبعد عن المصطلحات التكتيكية ومعظمها مكتوب باللغة الانكليزية.

**فلسفته:**

تتميز فلسفة لوك بأنها تجريبية، اي ان معرفتنا تأتي لنا من الحس. ولوك هو صاحب القول الشهير «العقل لوحة بيضاء لم يكتب عليها شيء» (محمد قاسم،2001، 185). ولا شك أن فلسفته ساهمت في وضع أسس نظرية المعرفة في الفلسفة حيث اتجه التساؤل عن المعرفة الإنسانية ولم يكتف بمناقشتها، وإعطاء ردود فعل لها. وفي فلسفة لوك بالمعرفة لا نجد مكاناً للأفكار الفطرية كما هي عند ديكارت.

لقد كانت بداية الفلسفة الأوربية الحديثة على يد ديكارت، ثورة على مصادرة العقل، حيث اهتم ديكارت بالمناهج والأدوات العلمية التي كانت نتيجة للتطور العقلي للفكر في عصر النهضة الأوربية، إذ استطاع ديكارت إيجاد مناهج

بحث جديدة في الفلسفة تمثلت بدور أساسي في منهج «الشك الديكارتي» ومحاولة البحث عن وجود للذات الإنسانية في مقولته «أنا أفكر إذاً أنا موجود».

أمام هذا المد الهائل للعقل ممثلاً بديكارت ومن بعده ممثلي المذهب العقلي سبينوزا وليبنتنر، كان لا بد من ظهور نماذج أخرى من التفكير، حاولت الحد من تصورات العقل وخططه التي عممها، حتى شملت كل ما هو كائن وموجود.(محمد سليمان،1998، 19).

بسط لوك نظرية الأفكار الفطرية لدى ديكارت ودحضها. فبينما يعتقد ديكارت بأن الإنسان لا يقدر على فهم الكون إلا بإرجاعه إلى عناصر فكرية، وأن هذه العناصر المعقولة لا يمكن أن تصدر عن التجربة لأنها أشبه بأساس الفكر ذاته وأصله، حسب لوك أن ديكارت يعني مفاهيم جاهزة حاضرة في الروح منذ الولادة، ولذا ذهب إلى أن من المحال أن نكشف في مجال النظر وفي مجال العمل عن أية فكرة أو حقيقة يصح أن نقول عنها انها فطرية فعلاً.

يقول لوك: «من البين أن الفكر لا يدرك الأشياء مباشرة، بل بوساطة ما لديه عنها من معان.. فكيف يعلم الفكر أن معانيه مطابقة للأشياء؟». وتقول بل كيف يعلم أن هناك أشياء؟ وهذا هو الموقف الذي ورثه لوك عن ديكارت.(كرم،1966، 148).

ويقول لوك أيضاً: لننظر في القضايا التي تبدو على جانب كبير من البداهة مثلاً. إن (أ) هي (آ). أو: «عامل الناس كما تحب أن يعاملوك»: فهل هاتان القضيتان فطريتان؟ إن الأطفال والمتوحشين والحمقى لا يملكون عن ذلك أية فكرة. فهل تملك الروح إذن مفاهيم لا تشعر بها؟ وكيف يمكن آنئذ أن تكون قضية أو حقيقة فطرية بينما ليست كذلك المفاهيم التي تتألف هي منها؟ إن الديكارتيين يؤمنون بوجود حقائق نظرية وعملية يتفق حولها الناس جميعاً. بيد أن التاريخ يبين العكس بدليل الأخطاء التي ظلت مقررة خلال قرون طويلة، وبدليل

اختلاف العادات لدى الشعوب المتوحشة أو المتمدنة ومن الثابت في جميع الأحوال أن هذا الاتفاق الافتراضي لا يبرهن على أن المبادئ فطرية لأن من الجائز أن توجد عقول أخرى تقود الناس إلى الاتفاق حول مبادئ مباينة.(العوا،1992، 263).

ومن هنا يظهر أن افضل البراهين على امتناع وجود أفكار فطرية هي أن نظهر كيف نصدر معارفنا كلها عن التجربة.

**الجوهر بصفة عامة عند لوك:**

يقول لوك في الكتاب الثاني من «المقال في الفهم الإنساني» أن العقل يقابل بعدد كبير من الأفكار البسيطة تحمل إليه بواسطة الحواس تماماً، كما هي في الأشياء الخارجية، ويلاحظ العقل أن بعض تلك الأفكار البسيطة متلازمة فيطلق عليها كلمة تربط بين تلك الإحساسات المختلفة المتلازمة وتدمجها لتصبح إحساساً لموضوع واحد. وهذا الموضوع هو ما ندعوه بالجوهر، وبمعنى آخر «أن الفكر يلاحظ تلازم معان بسيطة مكتسبة بحواس مختلفة» فيعتاد اعتبار هذا الموضوع شيئاً واحداً، ويطلق عليه اسماً واحداً كالإنسان والفرس والشجرة ويتوهم أن هناك أصلاً تقوم فيه الكيفيات، لأنه لا يدرك كيف يمكن لهذه المعاني البسيطة أو الكيفيات أن تتقوم بأنفسها.

والفكرة التي لدينا عما ندعوه بالجوهر ليست عند لوك إلا شيئاً مجهولاً نفرضه من عندنا ليكون حاملاً لتلك الكيفيات المختلفة التي يعتقد أنها لا يمكن أن تقوم بدون محور أو بدون حامل. ونحن نطلق على هذا الحامل اسم الجوهر. فالجوهر إذن ضروري لأن التقليد الفلسفي جرى على افتراض وجود شيء يقوم إلى جانب الكيفيات من امتداد وشكل، صلابة وحركة، على الرغم من أننا لا نعرف ما هو على حد رأي لوك.

ويقسم لوك الجواهر إلى قسمين، جواهر مادية وجواهر روحية، أما الجواهر المادية فعلى ما يقول لوك أن ثلاثة أنواع من الأفكار تكون فكرتنا المركبة عن الجواهر المادية وهي:

1. أفكارنا عن الصفات الأولية للأشياء. وهي تلك التي نكتشفها بواسطة حواسنا وتوجد في الأشياء سواء أدركناها أم لم ندركها وهي مثال الشكل والعدد والحركة.
2. أفكارنا عن الصفات الثانوية للأشياء. وتعتمد على الصفات الأولى وما هي إلا قوى للجواهر تنتج بها أفكاراً عديدة بواسطة الحواس وهي مثال اللون والطعم والرائحة.
3. أفكارنا عن تلك القدرة المرجوة من كل جوهر مادي أن يقوم بإحداث أي تغيير في الصفات الأولية لشيء آخر، أو يستقبل مثل هذا التغيير وهذا ما سماه لوك «بالقوى الإيجابية والسلبية في الشيء» وتلك القوى ما هي إلا أفكار بسيطة إذ يقول لوك ما معناه أن القوى التي يعدها البعض ما هي إلا تجميع لقوى مفردة أدركناها من أمثلة حسية عديدة. فهذه القوى إذن أفكار بسيطة لا تكشف لنا إذا حللناها عن جواهر تقف وراءها.

**أما الجواهر الروحية:** فهي على نوعين، جواهر روحية متناهية وهي النفس، وجوهر روحي لا متناهي هو الله. (مجموعة من المؤلفين،1999، 156).

1. الجواهر الروحية المتناهية: وهي النفوس التي تكون بمثابة الجوهر أو الحامل للعمليات العقلية أو النفسية كالشك والتفكير والاستدلال، فهذه كما نفترض محوراً أو جواهر ترتكز عليه.
2. جوهر روحي لا متناهي: وهو الله. وفكرتنا عن الله كجوهر سامي ما هي في حقيقتها إلا مكونة من أفكار بسيطة ندركها في الكائنات المتناهية ويحاول العقل أن يعظم تلك الأفكار أو أن يكبر تلك الأفكار البسيطة التي جمعها من

الكائنات المتناهية لكي تكون ملائمة لله كجوهر لا متناهي. وتجميع تلك الأفكار من الكائنات المتناهية وبتكبيرها تنتج فكرتنا عن جوهر إلهي.

والواقع أن ثمة فوارق كبيرة بين الجواهر المتناهية أو النفوس المتناهية وبين الجوهر الروحي اللامتناهي أو الله، فإن ذاتية اللّه ترتفع فوق كل شك. حيث أن الجوهر الإلهي خالد أبدي غير متغير وموجود في كل مكان. أما ذاتية النفوس والجواهر المتناهية فيذكر لوك «أنها تتحد ببدء وجودها وأن بدء هذا الوجود يتحدد دائماً بزمان ومكان معينين».

**النفس وقواها:**

- وجود الأنا: النفس ليست سوى مجموع أفكار بسيطة تدرك بالفكر، وليس هذا الفكر سوى الأنا المدرك لأفعاله والذي لا يمكن الشك في وجوده، كما أنه لا يتطلب البرهان على صحة وجوده إذ أن وجوده موضوع حدس باطن. ولا يمكن أن يكون حدس الأنا عند لوك مشابهاً للحدس الديكارتي لها.

إذ أن الجوهر النفسي عند ديكارت يبدو جلياً واضحاً في صورة جوهرية متماسكة من خلال عملية الفكر، ولكن لوك لا يستطيع الذهاب إلى أبعد من تكوين الأنا في مجموعة أفكار ذات حامل غامض نجهل طبيعته تماماً، فالحدس الباطن إذن عند لوك لا ينصب على طبيعة الجوهر النفسي — كما هو الحال عند ديكارت — ولكنه ينصب على مجموعة أفكاره. فوجود النفس إذن يرجع إلى الشعور الذاتي بالأنا الذي يتذكر الآن فعلاً ماضياً، أي أن الوعي الذاتي المنبثق من الذاكرة هو سند وجود الأنا ومفتاح ذاتية الأشخاص، ولما كانت أفكار النفس تعد حصيلة للحس الباطن أو للتجربة الداخلية الذاتية لهذا فإنها تعد أفكاراً من الدرجة الثانية بالنسبة لأفكارنا عن الموضوعات الخارجية. فإذا ما قبلنا موقف لوك بصدد النفس فإننا نجد تفككاً وعدم استقامة في الفكر، هذا بالإضافة إلى أنه يشير إلى أننا نجهل إن كانت النفس روحية أو مادية، فربما خلق اللّه جسماً ما حاصلاً على قدرة

التفكير. أو أننا عبارة عن جواهر مادية بسيطة أضاف الله إليها قوة فكرية وهكذا تتضح لنا الصعوبات الناجمة عن التسليم بوجود الجوهر النفسي.(مجموعة من المؤلفين،1999، 157).

باركلي (1685– 1753):

ولد جورد باركلي في ارلندة من أسرة انكليزية الأصل، بروتستانتية المذهب، (العوا،1992، 265). تلقى تعليمه في كلية ترينيتي في دبلن، حيث حصل على درجة البكالوريوس وعين أسقفاً عام 1734 وكان قد وضع خطة لإنشاء كلية في برمودا ثم حول مكانها إلى رود آيلاند، ولهذا أمضى سنوات ثلاث في أمريكا ولكنه تخلى عن خطته بعد ذلك بعدم تمكنه من الحصول على منحة مالية فعاد إلى ايرلندا. وبناء على بيت من الشعر قاله باركلي وهو «أن طريق الامبراطورية يمضي إلى الغرب» أطلق اسم باركلي على مدينة باركلي في ولاية كاليفورنيا.

لقد بدأ باركلي كتاباته في سن مبكرة وكان معظمها قبل بلوغه الثانية والعشرين، تميز بأسلوبه الجذاب والدقيق، والقدرة الفائقة في الدقة بانتقاء المصطلحات، والبراعة في اللغة الفلسفية، وهذا ما يفسر لنا اهتمام الفلاسفة الانكليز في كتاباته حيث أن ظهوره قد مهد لحركة فلسفة التحليل اللغوي. فمثلاً أكد باركلي الحاجة إلى تحليل دقيق لكلمة وجود وما جملة «الوجود إدراك» إلا نتيجة تحليل دقيق لمصطلح الوجود. ومن أهم مؤلفاته مبادئ المعرفة الإنسانية، وثم محاوراته بين هيلاس وفيلونوس، وهي ثلاث محاورات بين فيلسوفين أولهما مادي والآخر صديق العقل ينطق بلسان المؤلف. «والسيفرون أو الفيلسوف الصغير». اعتزل باركلي في آخر حياته في اكسفورد، وتوفي مشلولاً سنة 1753.

**فلسفته:**

مزج باركلي بين نظرية مالبرانش واختبارية لوك وانتهى إلى فلسفة مثالية لا مادية تخرج عنهما معاً. يقول باركلي «ما فائدة الاعتقاد بجوهر نحن نجهل كنهه جهلاً تاماً، إنه اعتقاد خطير لأن فيه مبدأ المذهب المادي ومبدأ مذهب وحدة الوجود. أجل إن من المحال أن ننكر وجود صفات ثانية أو كيفيات ثانية مثل اللون والصوت والحرارة، وهي التي تربط الحامل بالموضوع ولا توجد إلا بوجوده. الماء ذاته يبدو بارداً وساخناً، المرة تلو الأخرى، ويبدو ساخناً لليد اليمنى، وبارداً لليسرى، إذا كانت اليدان على درجة حرارة متفاوتة.

ترى هل تتمتع الكيفيات الأولى بنصيب أوفر من الوجود الواقعي؟ إن الكيفيات الأولى تختلف عن الكيفيات الثانية، لأن الكيفيات الأولى أفكار، والكيفيات الثانية احساسات، غير أن الفكرة، أية فكرة، لا يمكن أن توجد خارج الفكر. فإذا امتنع أن تقابل الكيفيات الأولى والكيفيات الثانية أي وجود خارجي فنحن نحسب أن لدينا حدساً بشيء من الأشياء فإنما نقتصر على مزج إحساسات أولية بعضها ببعض. فالعالم ليس بأكثر من احساساتنا، وأن كيانه بأسره هو في ادراكاتنا. وأن الوجود هو الوجود المدرك.(العوا،1992، 266).

يقول باركلي على لسان فيلونوس موجهاً الحديث إلى هيداس «كلانا متفق في هذا أي في أننا ندرك الصور المحسوسة. ولكننا نختلف في أنك تنظر إليها على أنها مظاهر فارغة في حين أنظر إليها على أنها اشياء واقعية. وحصيلة القول انك لا تثق بحواسك في حين اثق بها تماماً».(مجموعة من المؤلفين،1999، 168).

هذا هو كل كائن يعنيه باركلي من وراء مبدئه الشهير «الوجود ادراك» أو وجود الشيء قائم على إدراكه. والمذهب اللامادي بهذا الاعتبار ليس إلا رد فعل ضد أصحاب المذاهب الفلسفية الذين كانوا يعتقدون بوجود جوهر مادي في الخارج ويفترضون وجوده دون أن يدركوه.(مجموعة من المؤلفين،1999، 168).

وهكذا فقد جاءت فلسفة باركلي كرد فعل لفلسفة لوك مع أنها مثل لوك تعدّ فلسفة تجريبية غير أن باركلي نفى وجود الجوهر المادي في فلسفة لوك، فالعالم المادي غير موجود في فلسفة باركلي، بل أن ظواهر العالم المادي تخضع إلى ظواهر العالم الذهني. لذلك فإن فلسفته مثالية والعالم المثالي يقود إلى العالم المادي وبهذا نفى باركلي وجود العالم المستقل عن الأجسام عن طريق إثبات أن وجودها يتحقق بالإدراك فالمعرفة في فلسفة باركلي لا ترجع إلى جوهر مادي بل إلى وجود روحي والأشياء ليس لها وجود مستقل. ولا وجود إلا لما هو مدرك بالذهن. لذلك فالكيفيات الأولوية والثانوية في نظر لوك كما يؤكد باركلي توجد فقط بالوعي لا في المادة. والحقيقة تعرف روحياً لا مادياً. ويعارض باركلي ذلك ويقول الوجود شيء وإدراكه شيء آخر.

ترجع أهمية فلسفة باركلي إلى إنكارها وجود المادة، حيث قدم باركلي الحجج بخصوصها ونجد أهمها في محاورات هيلاس وفيلونوس. وكما ذكرنا فإن هيلاس يمثل الإدراك المادي بينما فيلونوس وهو باركلي يمثل الإدراك الذهني. ويقول هيلاس أنه سمع قصص غريبة عن آراء فيلونوس وفحواها عدم اعتقاده بوجود الجوهر المادي. ويجيب فيلونوس بأنه لا ينفي وجود الأشياء المحسوسة واقعيتها وإمكانية إدراكها مباشرة غير أنه لا يرى أسباب الأصوات أو الألوان فبالبصر مثلاً ندرك الضوء أو اللون أو الشكل، وكذلك بالسمع ندرك الصوت. وليس هناك شيء محسوس، فما الأشياء المحسوسة إلا مجموعة كيفيات. لذلك فإن وجود الأشياء لا يتمثل بوجود جوهرها المادي أو كيفياتها الحسية بل بكونها مدركة. ولكن هيلاس يعترض على نظرية فيلونوس (باركلي).

لقد كان هدف باركلي بيان أن الأشياء المحسوسة ليس لديها وجود مطلق مستقل عن العقل، وهذا يعني نقده لنظرية لوك، لقد أراد باركلي إن يتخلص من جوهر لوك المادي عن طريق إثبات أن الأشياء المحسوسة هي أفكار، فالقول أن الحصان في الاسطبل موجود عندما لا يكون أحداً هناك ليراه معناه أنه إذا وجدت الشروط المطلوبة فإن أي شخص يدخل الاسطبل فسيرى الحصان. وهذا يعني أن

باركلي لا ينفي وجود الحصان بالاسطبل أو الطاولة في الغرفة في وقت لا يوجد أحد فيها ليرى لأن هذه الأشياء تُرى بواسطة اللّه أو الروح، فالشيء يوجد وإن لم يرَ فعلياً فإنه يرى من قبل الله. والله يطبع أفكاراً على عقل من يدخل الاسطبل أو الغرفة ليرى الحصان أو الطاولة. إنها أفكار في العقل الإلهي، توجد لأن اللّه يراها ويدركها ويجعلنا نراها وندركها.

إن الأشياء المادية تخضع إلى مجموعة أفكار غير منفصلة عن عقل اللّه بل تأتي عن طريقه. وإن نظرية باركلي هذه بالأفكار تؤكد محبته لوجود الله، فإذا كانت الأشياء المحسوسة أفكاراً، وإن كانت هذه الأفكار غير معتمدة على عقولنا بل ترجع إلى عقل آخر غير عقلنا، فهذا يعني أنها لا تعتمد على إرادة الأفراد بل على عقل آخر يدركها وهو عقل لا نهائي لذلك فإنه عقل غير فان وهو عقل الله.

إن فلسفة باركلي شيقة، خصوصاً بما تتضمنه من وجود الأفكار ونفيها لوجود المادة وكذلك تأكيدها لوجود الله. لقد كان باركلي فيلسوفاً جدياً أثار نقاطاً هامة. وهو أحد الفلاسفة الثلاثة التجريبيين في انجلترا الذين ساهموا في وضع أسس التفكير العلمي.

## هيوم (1711– 1776):

ولد في ادنبره وكانت أسرته ترغب أن يكون محامياً غير أنه كان يميل نحو الآداب، ولما لم يكن والده قادراً مادياً أن يحقق له رغبته، اتجه إلى دراسة الإدارة ولكنه ما لبث أن تركها وسافر إلى فرنسا حيث عاش في فرنسا بين سنتي (1734– 1737)(العوا، 1992، 267).، وفي اثناء اقامته هناك كون معظم أفكاره وكتب معظم مؤلفاته الفلسفية والتي من أهمها «رسالة في الطبيعة البشرية» حيث نشر جزأيه الأول والثاني بين عامي 1734– 1737 والجزء الثالث عام 1740 ولم يكن قد أكمل الثلاثين من عمره أو حصل على شهرة كافية. لذلك لم يثر كتابه الاهتمام الذي يتوقعه. وثم عدل رسالته وحذف أهم أجزائها واقتصرها على

«بحث في الفهم الإنساني» وتابع نشر المقالات والرسائل الفلسفية من بينها «بحث في العواطف» وبحث في «الأخلاق» وتاريخ انجلترا ومحاورات في الديانة الطبيعية. وهناك مقالات لم تنشر إلا بعد وفاته.

وكانت حياة هيوم قد كتبت من قبل صديقه آدم سميث وظهرت عام 1777 شارحاً فيها صفاته كرجل مرح قادر على التحكم بمزاجه، اجتماعي قادر على الود، ومعتدل في عواطفه رغم ما واجهه من خيبة أمل في بدء حياته الفلسفية. ولم يكن حظه في العلم الأكاديمي أفضل فسمعته كفيلسوف شكي وملحد لم تساعده في الحصول على كرسي الأستاذية في جامعة ادنبره، فعمل كأمين مكتبة حيث ساعده ذلك في زيادة إطلاعه وقراءاته وتأليفه. وعمل كسكرتير في السفارة الانكليزية بفرنسا ولمدة عامين كنائب وزير للدولة. التقى بروسو وبنى معه صداقة لم تدم طويلاً حيث تخاصما، توفي في ادنبره سنة 1776.(العوا، 1992، 268).

**فلسفته:**

أولى المقدمات التي يقيم عليها هيوم فلسفته، هي التمييز بين (الانطباعات) التي ينطبع بها الإنسان انطباعاً مباشراً حين يحس شيئاً بأحد حواسه، أو حين يتمرس تمرساً مباشراً بحالة معينة من حالات وجدانه، وبين ما تخلفه تلك الانطباعات عند صاحبها من صور ذهنية أو ذكريات، وهو يطلق اسم (الأفكار) على أمثال هذه الصور والذكريات.

فالفرق إذن واضح بين إحساسي بالشيء حين أكون على صلة مباشرة به، وبين صورته التي أستعيدها في ذهني حين لا يكون الشيء نفسه قائماً على مشهد فني أو مسمع. وهذا التمييز بين المدرك الحسي وصورته في الذهن يعممها هيوم لتشمل سائر الإدراكات العقلية. والتي قسمها إلى قسمين تبعاً للتفاوت في درجة الوضوح وقوة الأثر. فالانطباعات اسم أطلقه على أكثرها وضوحاً وأقواها أثراً.

واسم الأفكار أطلقه على أقلها في الوضوح وأضعفها في الأثر. فالسمع والرؤية واللمس وكذلك الحب والكراهية والرغبة والإرادة تكون انطباعات حين تكون جلية واضحة عميقة الأثر في أثناء مباشرتها وممارستها. ثم تكون هي نفسها (أفكاراً) حين نستعيدها فيما بعد باهتة اللون خافتة الصوت ضعيفة الأثر. (مجموعة من المؤلفين،1999، 207).

لقد سعى هيوم إلى دراسة الطبيعة البشرية بهدف إكمال نظام العلوم وبنائها من جديد معتقداً أن المنهج التجريبي الذي طبق بنجاح في العلوم الطبيعية يجب أن يطبق في دراسة الإنسان. وهذا يعني ملاحظة سلوك الإنسان والسعي لتأكيد مبادئه وأسبابه. ولما كان هيوم يعرف جيداً أنه ليس بالإمكان إجراء التجارب على الإنسان، كإجرائها على المواد الكيميائية فقد رأى أنه لا بد وأن نقتنع بالمعلومات التي تأتينا من ملاحظة السلوك الإنساني. وهذا يتضمن أن نبدأ تفكيرنا الفلسفي عملياً وتجريبياً بجمع المعلومات من التجربة وليس من العقل الإنساني أو الحدس. وفي ذلك فإن تفكير هيوم بالمعرفة تفكير علمي لا ميتافيزيقي ومنهجه استقرائي لا استنباطي حيث تجمع المعلومات وتقارن ويبنى عليها علم لا يقل يقيناً عن باقي العلوم الطبيعية. ويشير هيوم في مقدمة «رسالة في الطبيعة البشرية» إلى أن جميع العلوم لها علاقة بالطبيعة الإنسانية. وهذا واضح في المنطق والأخلاق والسياسة. فالمنطق يهتم بالمبادئ وعمليات الإنسان الفكرية، والأخلاق تهتم بشعورنا وذوقنا، والسياسة بالتوحيد بين الفرد والمجتمع. وهناك علوم أخرى مثل العلوم الدينية تتعامل مع الآلهيات وعلاقتنا وواجباتنا تجاه الله. لذلك فإن هيوم يعتقد أن الطبيعة الإنسانية تعدّ مركز العلوم.

وفي كتابه بحث في الفهم الإنساني بين هيوم أن علم الطبيعة الإنسانية يمكن أن نصل لمعرفته بطريقتين: إما بإظهار الفضيلة وتوجيه الإنسان نحو السلوك الأخلاقي، وإما بفهم الإنسان أكثر لهدف تحسين سلوكه. وبذلك يختلف الفلاسفة الذين يطبقون الطريقة الثانية من حيث نظرتهم إلى الطبيعة الإنسانية ويتفحصون ليجدوا المبادئ التي تنظم عملية فهمنا وتثير مشاعرنا وتجعلنا نوافق

على سلوكنا. ويعتقد هيوم أن هذه الطريقة دقيقة وصحيحة وضرورية لأنها تعطينا الأساس للتفكير العلمي المبرهن. أما الطريقة الأولى فهي تعتمد على تفكير ميتافيزيقي مجرد لا يأخذنا بنظر هيوم إلى أي مكان. لذلك فالتساؤل الجدي في طبيعة الفهم الإنساني هو تساؤل تجريبي وتحليلي.

لقد اهتم هيوم باكتشاف المبادئ التي تنظم فهمنا للطبيعة الإنسانية وقد جاءت أفكاره هذه في كتابه «بحث في الفهم الإنساني» والتي هي تلخيص لآرائه في «رسالة في الطبيعة». وأنه مثل لوك يتميز تفكيره الفلسفي بأنه تفكير علمي حيث يستنتج المعرفة من التجربة. غير أن هيوم يختلف عن لوك في استعمال مصطلحاته فهو يستعمل مصطلح الإدراك الحسي وهو نوعان: انطباعات وأفكار. وقد ميز هيوم بين الانطباعات والأفكار، فالانطباعات هي المعلومات المباشرة للتجربة مثل الإحساسات، بينما الأفكار هي نسخ أو خيالات من الانطباعات في تفكيرنا. كما أن الفرق بينهما يتحدد بمدى ما تؤثره في العقل وتجد طريقها إلى وعيه، فالانطباعات في تفكيرنا مثلاً عندما انظر إلى غرفتي فإنني أستلم انطباعاً عنها بينما عندما أغلق عيني وأفكر في غرفتي فإن الأفكار التي أكونها تمثل الانطباعات التي شعرت بها.

وهذا يعني أن هناك نوعين من الإدراك في منهج هيوم الفلسفي الأول يتمثل بالانطباعات والثاني بالأفكار. غير أن الانطباعات تبقى هي المعرفة الأقوى. ومع أن نوعي الإدراك منفصلان إلا انهما متصلان ولكل فكرة بسيطة انطباع بسيط يشبهها، ولكل انطباع بسيط فكرة مطابقة له.(رسل، 1977، 253).

الواقع أن فلسفة هيوم تتميز بتحليلها ومنهجها التجريبي للمعرفة فقد حاول في رسالته أن يطبق تفكيره الفلسفي هذا على الأخلاق وكان قد وصف رسالته في الفهم الإنساني بأنها محاولة لتقديم منهجه التجريبي للموضوع الأخلاقي. لقد رغب هيوم بوضع أسس العلم الأخلاقي فقد كان موضوع الأخلاق ذو أهمية كبيرة بالنسبة له، ويعني بالفلسفة الأخلاقية علم الطبيعة الإنسانية

حيث يفترض أن معتقداتنا ضرورية لحياتنا العملية وأن العقل وحده لا يقدر أن يكون السبب المباشر والوحيد لأفعالنا. ويذهب هيوم إلى القول بأن العقل هو عبد للعواطف وموضع خدمتها وطاعتها.

إن الأخلاق في فلسفة هيوم لا تأتي من العقل بل تتوقف على الشعور.

لقد كرس هيوم جهده لتحليل الجانب العاطفي من الطبيعة الإنسانية باعتبارها سبب أفعالنا. وقسم العواطف إلى نوعين: عواطف مباشرة وعواطف غير مباشرة. الأولى تأتي مباشرة من تجربة اللذة أو الألم مثل المرح والأمل والخوف والعواطف غير المباشرة هي التي تأتي من الشعور بالألم وباللذة نتيجة العلاقة بين الانطباعات والأفكار، مثل الاعتزاز والحب، والكراهية فمثلاً موضوع الاعتزاز هو الذات والتي هي عبارة عن علاقة الانطباعات بالأفكار، فالشعور والعقل فضيلة ولذلك يعرف هيوم الفضيلة بأنها أي فعل ذهني أو نوعي يعطي شعور اللذة. إن اللذة تتسبب من الفضيلة والألم من الرذيلة. لقد اتجه هيوم إلى دراسة الحياة الأخلاقية عن طريق التجربة العملية.

يمكن اعتبار هيوم الفيلسوف الانكليزي التجريبي الأول فقد جاءت فلسفته تتحدث عن نفسها في المجتمع التكنولوجي والعلمي، وقد كان تأثيره في الفكر الفلسفي الأوربي واضحاً، مما جعل فلسفته تحظى باهتمام كبير. وهذا الاهتمام كان خارج انكلترا أكثر من داخلها، وبعد وفاته أكثر مما هو في أثناء حياته.

**الفلسفة المثالية:**

تتميز الفلسفة المثالية بمنهجها الذي يفسر الحقيقة بالروح أو العقل مستنداً إلى مبادئ ميتافيزيقية. وأساس هذا المنهج يعود إلى أفلاطون وفلسفته المرتبطة بالمثل، حيث ما الموجود الحقيقي الأمثل أو نماذج للأشياء.

وترجع كلمة مثالية Idealism إلى الكلمة اليونانية Idein ومعناها يرى. ومثالية أفلاطون هي فلسفة متعالية تخضع فيها التجارب الحسية للمبادئ الجوهرية والحقائق المطلقة، وقد عرفت فلسفة أفلاطون نوعين من الوجود، العالم الطبيعي Phenomenal world والعالم الحقيقي Real world الأول ويعرف من خلال الحواس والتجارب بينما العالم الحقيقي وهو العالم المثالي يعرف من خلال العقل. وفي حين أن العالم الطبيعي في تغير مستمر، فإن العالم الحقيقي هو صورة عن العالم المثالي والثابت. إن الفلسفة الأفلاطونية تعتبر المثل حقيقة والحقيقة هي الفكرة أو المثل.

وفي العصور الحديثة ظهرت الفلسفة المثالية بوضوح وتطورت أثر الفلسفة الكانطية، حيث أعطى كانت في فلسفته اهتماماً للتفكير الميتافيزيقي والتفكير العلمي على حد سواء وما تضمن ذلك من فلسفة مثالية وفلسفة تجريبية. وسنأخذ كانت وهيجل كممثلان للفلسفة المثالية الحديثة، وماركس ممثلاً للفكر المادي الحديث.

### كانت (1724– 1804):

ولد عمانويل كانت في كونجسبرغ من أبوين فقيرين حيث كان الأب يعمل سراجاً، درس في مدرسة فردريك وتفوق باللغة اللاتينية ثم دخل جامعة كونجسبرغ، حيث كان لأستاذه «نتنرن» أستاذ المنطق والميتافيزيقا أثر بالغ فيه، كما أن الوقت الطويل الذي قضاه في المكتبة استماله للحصول على المعرفة بالعلوم الطبيعية وكانت مؤلفاته الأولى فيها.

كما أعجب بفلسفة ولف العقلية واشتغل بالتعليم لدى ثلاث أسر غنية لمدة تسع سنوات، ثم حصل على درجة الدكتوراه في جامعة كونجسبرغ وعين أستاذاً للمنطق والميتافيزيقا في جامعته ذاتها.

وقد تميزت محاضراته بالنقد والتحليل ولم يتبع الطريقة التقليدية المعتادة بالتقيد بالكتاب المقرر، فقد كان هدفه في محاضراته أن يستميل سامعيه ويشجع تلاميذه على التفكير المستقل. وهذا ينطبق على فلسفته، بأنه لا شيء هناك أبغض وأسوأ من أن تكون أفعال الناس خاضعة لإرادة الآخرين.

انصرف بعد عام 1760 عن النزعة العقلية إلى النزعة التجريبية وظل على ذلك الحال حتى عام 1770 وهو العام الذي وضع فيه أسس طريقته الانتقادية الأصيلة. وفي سنة 1781 ظهر كتابه «نقد العقل المحض» وبعده كتابه «المدخل إلى أي ميتافيزيقا مستقبلية» وبعد ذلك «مبادئ أساسية في ميتافيزيقا الأخلاق» «ونقد العقل العملي» و«نقد الحكم» و«الدين في حدود العقل» و«محاولات فلسفية في بناء سلم دائم».

أمضى كانت معظم حياته في البحث والدراسة والتأليف، رغم اعتلال صحته. وقد وضع لنفسه نظاماً دقيقاً فرضه على نفسه، واشتهر بدقته وصرامته، توفي كانت في مدينة كونجسبرغ سنة 1804م.0العوا،1992، 278).

**فلسفته:**

تتلخص المسألة المركزية للفلسفة عند كانت في الإجابة عن الأسئلة الثلاثة التالية: ماذا يمكن أن نعلم؟ وماذا ينبغي أن نفعل؟ وماذا يجوز أن نأمل؟ فقد عرفت الإجابة عن السؤال الأول بأنها حل المسألة الانتقادية، أي إيضاح ما يمكن أن تحصل فيه على معلومات ثابتة يقينية.

أما الإجابة عن السؤال الثاني فتتناول المسألة الأخلاقية. وأما الإجابة عن السؤال الثالث فتتناول المسألة الدينية «في حدود العقل». ويتضح جلياً أهمية هذه المسائل عند كانت في قوله الذي ورد في خاتمة كتابه «نقد العقل العملي» إذ قال: «شيئان يملأان القلب والروح إعجاباً وإجلالاً يتجددان وينموان كلما أمعنا فيهما النظر والفكر: السماء ذات النجوم فوق رأسي، والقانون الأخلاقي في أعماق نفسي،

وليس هما مما نحتاج أن نبحث عنه أو نفرض وجوده كما أن الظلمات تكتنفهما وتضعهما وراء أفقي. بل إنني أراهما أمامي وأربطهما مباشرة بوعي وجودي. الأول يبدأ بالمكان الذي اشكله في عالم الحس الخارجي ويتمثل بالرباط الذي يشدني إلى الحيز الوسيع حيث تضاف العوالم إلى العوالم، وتتصل المنظومات بالمنظومات، كما يربطني بديمومة غير محدودة تنتظم حركتها الدورية وبدءها وزمنها. والآخر يبدأ بـ(الأنا) اللامرئية يبدأ بشخصيتي، ويتمثلني في عالم لا نهائي حقاً، عالم لا يدركه إلا العقل وحده، فلا أجدني متصلاً اتصالاً جائزاً بهذا العالم كاتصالي بعالم الأشياء، وإنما أتصل به اتصالاً ضرورياً وكلياً» .(العوا،1992، 279).

وتتميز فلسفة كانت بالجمع بين الفلسفتين العقلية والحسية أو التفكيرية الميتافيزيقي والعلمي. وقد عبر كانت عن فلسفته هذه في كتابيه «نقد العقل المحض» و«البروليجومنيا» حيث تساءل كيف نعرف؟ وجاء بالمنهج المتعالي كإجابة لتساؤله بأن وراء الظواهر الحسية المتغيرة جواهر ثابتة أو حقائق مطلقة، وأن المعرفة العلمية لوحدها لا تستطيع أن تعطينا الحقيقة الكاملة، فلا بد وأن تعتمد على أحكام عقلية خالصة، محضة، وبنفس الوقت فإن الأحكام العقلية المحضة لا تكفي لمعرفتنا لأنها لا تطابق الحقيقة بل تسهم فقط في تنظيم تجربتنا. وفي نظر كانت أن وظيفة العقل هو تركيب معلومات الإحساس. وفي عمل العقل هذا لا بد وأن يعتمد على مبادئ معينة والتي لا تنبثق استقرائياً من الحسيات بل لا بد وأن تكون قبلية، أي أن يكون هناك منطق مسبق للمادة. ويسمي كانت هذه المبادئ الخالصة بالمقولات Catagories .(kant,1950, 52). ويؤكد كانت بأن النزعة إلى التفلسف ظاهرة طبيعية في الإنسان ومرتبطة به من حيث هو كذلك، رغم اعتقاده بأن الميتافيزيقا مستحيلة كمعرفة، على عكس المعرفة العلمية الممكنة لنا. فهو يقول «لقد قدر للعقل الإنساني في نوع من أنواع معرفته (يقصد الميتافيزيقا) أن يُحمّل بأسئلة أملتها عليه طبيعته فلا يستطيع أن يتجاهلها، ولكنها لتجاوزها حدود قدرته هو لا يستطيع أن يجيب عنها. والحيرة التي يقع العقل فيها هكذا لا ترجع إلى خطأ فيه.

فالعقل يبدأ بمبادئ (أو قوانين كالعلية مثلاً) لا حيلة له إلا أن يستعملها في التجربة، والتجربة تقره في الوقت عينه على استعمالها هذا. ولكنه عندما يتجاوز العقل التجربة إلى شروط أعلى فأعلى بواسطة استعمال تلك المبادئ، يدرك فوراً وهو على هذا النحو من التجاوز او المفارقة – والأسئلة ما زالت قائمة ملحة – إن عمله هذا لا بد أن يظل منتقصاً، حيث إن المبادئ التي يستعملها العقل تتجاوز حينئذ حدود التجربة فهي لم تعد قابلة للاختبار التجريبي. إن ميدان المعركة لهذه الأسئلة التي لا ينتهي التناقض في إجاباتها تسمى الميتافيزيقا. (محمد ثابت،1980، 30).

ويعتقد أنه رغم أن المبادئ الخالصة أو الأحكام الميتافيزيقية لا برهان لها وغير واضحة إلا أنها ليست كلية بلا فائدة، فإن لها منفعة لأنه من خلالها تستطيع معرفة الأشياء في حقل التجربة. وتختلف المعرفة الميتافيزيقية عن المعرفة الحسية في أن مبادئها لا تنبع من التجربة بل تأتي إلى تفهم عالمنا المادي من أحكام عقلنا.

لذلك فإن المعرفة في فلسفة كانت ترجع إلى الأشياء الخارجية من ناحية والجهاز الإدراكي من ناحية أخرى، إلا أن بعض أجزاء المعرف ترجع إلى الموضوع (الإحساس) وبعضها الآخر ترجع إلى إدراكنا الذاتي (العقل).

والسؤال الذي يواجهنا الآن في فلسفة كانت هو إلى أي حد يمكن للعقل أن يعرف بدون تجربة؟ وهذا يتطلب تساؤلاً نقدياً للملكة العقلية. وما هي الشروط التي يجب توافرها؟ وإلى ذلك يوجه كانت تحليله الفلسفي، أنه يهتم بالشروط العقلية أي عناصر الوعي الخالص، فقد افترض أن التأملات الميتافيزيقية ليست علماً تجريبياً. ولم يوافق مع الحسيين أن معرفتنا كلها تنبع من التجربة، كما أنه لم يوافق مع القبليين أنها تنبع من افكار فطرية، ومع ذلك هناك أحكام نقية تنبع من العقل خالية من أي مضمون تجريبي مادي أو حسي، والميتافيزيقي يعتقد أنه بإمكان العقل أن يطبق مثل هذه الأحكام والمبادئ على تفهم الوقائع الحسية بذاتها لا كما تظهر، ومعنى هذا أن كانت يفترض أن هذه الأحكام والمبادئ السابقة

(القبلية) يمكن استعمالها للمعرفة الحسية لأن الحكم الناضج العلمي يرفض أن يكون مقتنعاً بالمعرفة غير الثابتة.

إن عدم يقين النتائج الميتافيزيقية وعدم وجود منهج مثبت يؤدي إلى نتائج يقينية ساعد على قلة الاهتمام بالميتافيزيقا الأمر الذي أدى بكانت إلى إعطاء أهمية كبيرة لتحليل مقدرة العقل وإلى تسائله إلى أي حد يمكن للميتافيزيقا أن تسهم في معرفتنا للحقيقة.

يعتقد كانت بوجود أفكار فطرية موجودة في العقل الإنساني مثل أي معرفة في العالم الحسي، إنها معرفة قبلية غير تابعة للتجربة أو نابعة منها، ولنتساءل مع كانت كيف يمكن أن تكون لنا معرفة قبلية؟ وكيف يمكن لهذه المعرفة أن تتحقق وتكون مسبقة ومستقلة عن التجربة؟

إن المعرفة القبلية لا تحوي إلا فكرة الشيء ولا تتطلب أن تكون على اتصال مباشر بالشيء. وهذا يعني أن العقل بمبادئه القبلية لا يعلمنا شيئاً عن الأشياء التجريبية ولكن لا يمنعنا هذا من أن نتجه نحو موضوعية حدود التجربة. إن العقل الخالص لا يعلمنا شيئاً بخصوص الشيء ذاته، إنه فقط يلقننا كيفية استعماله في حقل التجربة الممكنة وهذا هو التفكير الميتافيزيقي. كما أنه ليس بوسعنا أن ندعي معرفة أي شيء غير مفترض أن يكون ممكناً للتجربة. وهذا يعني أن الأحكام بالعالم الحسي غير ممكن استعمالها ما لم نجربها من خلال مبادئ ميتافيزيقية فعلينا أن نفكر بوجود عالم غير مادي، عالم من الفهم والوجود الأسمى. علينا أن نصل إلى المبادئ العقلية الخالصة ومنها إلى العالم المادي الحسي، وبذلك نصل إلى الأحكام النقية الخالصة بالتجربة العملية، وإذا فضلنا الحس على الفهم لا يبقى إلا الشكل التجريدي للفكر. وبالشكل المجرد ليس بوسعنا أن نعرف المعرفة المتكاملة كما وأنه بقي الحس بلا فهم أعلى أو أحكام عامة فتبقى المعرفة غير متكاملة.

ولكي تصبح معرفتنا هذه ممكنة فلا بد وأن نتمكن من تحليل تركيبي للفروضات القبلية، وبالطريقة التحليلية لأحكامنا يصبح لدينا علم الميتافيزيقا، ويصبح علماً متقدماً بحيث أن كل شيء قبلي لا بد وأن يثبت ويبرهن تحليلاً، لا بد وأن نحلل الأحكام القبلية ونتفهمها ونقف على إمكانية معرفة تركيبية لها، ولا بد وأن تكون المبادئ وتطبيقها في نظام متكامل. وإذا نظرنا إلى المبادئ الميتافيزيقية يعتقد كانت أننا سنتطلع لمعرفتنا بشعور الارتياح لأن العقل لديه منبع المعرفة، لا في الأشياء وملاحظاتها بل لديه القوانين الأساسية في ملكته العقلية متواجدة في المبادئ القبلية وهذه كافية لأن تكون معرفة يقينية. وكما يعتقد كانت انه قد حان للميتافيزيقا أن تخرج من وضعها الذي تدهور بين المفكرين، فهي علم تأملي للعقل الخالص ويجب أن تكون علماً، وأن أهميتها تبدو بمدى علاقتها بالحياة العملية التجريبية وبذلك نحافظ على الروح العامة للفلسفة.

.(Durant will,1973,115)

## هيجل (1770– 1831):

ولد جورج ويلهلم فردريك هيجل في ستوتكارت (Stuttgart) لوالد كان يعمل موظفاً حكومياً. التحق بجامعة تيوجين، حيث كون علاقة صداقة مع شيلنغ، وتأثر بفلسفته مدة من الزمن ثم انفصل عنه. لم يكن هيجل طالباً متميزاً في دراسته وعندما غادر الجامعة عام 1793 بينت شهادته حسن سلوكه ومعرفته الجيدة باللاهوت مع إشارة إلى عدم مقدرته على استيعاب الفلسفة.

وقد اثبت هيجل عكس ذلك عندما أصبح هيجل فيلسوفاً أكثر منه لاهوتياً، مع انه قد تخلل فلسفته تأثير لاهوتي كتركيزه على المطلق واللانهائي، كما انه وَجه اهتمامه إلى العلاقة بين الفلسفة واللاهوت وظهر هذا الاهتمام في كتاباته المبكرة، التي تعرف بكتابات هيجل اللاهوتية، وقد تميزت بأسلوبها الواضح خلافاً لكتابات هيجل الفلسفية فيما بعد.

خلف صديقه شلنج 1805 في توليه كرسي الفلسفة في جامعة ايينا، ولكنه سرعان ما فقد عمله الجامعي. ويروى أنه تعاون مع الفرنسيين الذين كانوا يحتلون بلاده.0العوا،1992، 291).

لقد أمضى هيجل حياته بالتدريس والكتابة وكان أول إنتاج فلسفي له هو ما كتبه عن الفرق بين الأنظمة الفلسفية عند فيتشه وشيلنج، و بين أن نظام شيلنج متطور أكثر من نظام فيتشه. وكان قد تعاون مع شيلنج في تحرير مجلة نقد الفلسفة. وتدل محاضراته على أنه كان يبني لنفسه نظاماً فلسفياً خاصاً.

وبين عامي 1812– 1816 الف كتاب علم المنطق وعلى أثره جاءته الدعوة من جامعات ثلاث ليدرس فيها وهي برلين وايرلانجن وهيدلبرغ، فقبل منصب هيدلبرغ، وكانت سمعته الفلسفية في ارتفاع مستمر وزادت أثر نشره موسوعة العلوم الفلسفية.

وفي عام 1818 قبل هيجل دعوة جامعة برلين حيث شغل منصب أستاذ الفلسفة فيها، وصار يستجم من تعب التدريس بالأسفار حتى توفي صيف 1830 إثر إصابته بالكوليرا في برلين. وفي تلك الأثناء نال شهرة واسعة في العالم الفلسفي.

أما في حياته العادية فقد تميز هيجل بأنه هادئ وأخلاقي واجتماعي، لا يلفت النظر إلى عبقريته. ومن يستمع إلى محاضراته يرى مدى اهتمامه بالماضي كاهتمامه بالحاضر. وما تحليله لفلسفة التاريخ والمجتمع الإنسان إلا انعكاس لهذا الاهتمام.

**فلسفته:**

تميزت فلسفة هيجل بعودة الجدل إلى مضمار الفلسفة، ويعترف هيجل بأن الجدل ليس أمراً جديداً في عالم الفلسفة، بل أنه كان موجوداً عند الأقدمين، وإن أفلاطون كان مخترع الجدل أو مكتشفه. بيد أن هيجل ينظر إلى الجدل على

طريقة هرقليط العجوز، لا على طريقة افلاطون. ويرى أن ميدان الجدل لا يقتصر على ميدان المعرفة ولا على العارف كموضوع، بل أنه «يقوم في كل المجالات، وتحت جميع الأشكال الخاصة لعالمي الطبيعة والروح».(العوا،1992، 392). فالجدل عند هيجل ليس طريقة لافتكار الواقع، ولا طريقاً مؤدياً إلى موضوع خارجي، بل هو التطور الخاص بالواقع عينه، الواقع الذي هو موضوع وذات في وقت واحد، لأنه يستطيع استبطان ذاته والتفكر بنفسه كمعرفة فما يكون بذاته يغدو أيضاً لذاته فهناك، بكلام أدق، تماه بين الكون والفكر، بين الطبيعة والعقل.(نواراي،1988، 11).

وبما أن الفكرة (الأطروحة) والطبيعة (النقيض) يتماهيان في العقل (التركيب)، يجب علينا أن نسلم بصورة نهائية أن «كل ما هو واقعي عقلي وكل ما هو عقلي واقعي» كما يجب القول، بأن الجدل، ليس خاصية للفكر بل خاصية للأشياء.(مانتوي،1998، 115).

فالعقل هو الذي يحل التناقضات التي تبدو متعارضة في الفهم من خلال وضعها في تركيب أعلى، ويعود بالاختلافات إلى التطابق مع الذات، ولكن هذا التطابق ليس تطابقاً مجرداً خالياً من المضمون. إنه تطابق مشخص يضم في ذاته تمايزاته الداخلية. وهذه هي ماهية الجدل كما فهمها هيجل. إن موضوع الفكر الذي يواجهه المرء ينظر إليه أولاً من وجهه الأكثر مباشرة، ثم بانقلاب مفاجئ، يتراءى في وجه آخر يناقض الأول. أخيراً يدرك على انه التطابق المشخص لهذين المتعارضين.

كل شيء يتقدم على هذا النحو في الأشياء كما في الذهن، يتقدم بواسطة تناقضات تحل كل مرة في تركيبات، ومنها تنبثق تناقضات جديدة. هذه هي الحركة الجدلية هي نمو ينقل الكينونة من حالة نسبياً فقيرة ومجردة إلى حالة اغنى واكثر تشخصياً. كل فكرة تملك في ذاتها نفيها أو سلبها الخاص الذي يجعلها تتحول إلى فكرة أخرى تنفي ذاتها أيضاً، حينذاك يتبين أن هاتين الفكرتين ليستا سوى مرحلتين لفكرة ثالثة تشمل على الفكرتين الأوليتين يرفعهما إلى وحدة

أعلى. وهكذا يتحقق التقدم الهيجلي عن طريق ما يسميه هيجل بالنافي أو السالب. والثاني هو نقيض الموضوع وعنه ينشأ التناقض الذي يلغى بواسطة نفي النفي متلاشياً في كلية أعلى، هذه الحركة الجدلية هي التي يعبر عنها بالثالوث الشهير: الموضوع، أو كما ذكرنا سابقاً الأطروحة، ونقيض الموضوع أو الفرضية المناقضة والتركيب.(مجموعة من المؤلفين، 1999، 374).

لقد كان هدف هيجل الفلسفي هو القضاء على الصراع بين عالم التجربة وعالم العقل وذلك بالتوحيد بين الاثنين وهذا التوحيد يضم الحقيقة ككل ولا بد للفلسفة أن تهتم بالحقيقة ككل. فقد اعتبر هيجل نظامه الفلسفي كبناء جدلي فيه الفكر والطبيعة أو العقل والتجربة، أو المطلق والمادة متضادان أو نقيضان وبنفس الوقت موحدان في نشاط الوعي الذاتي. فمن القضية ونقيض القضية نصل إلى القضية المركبة. فمثلاً عن طريق الاتحاد بين الوجود واللا وجود نصل إلى الصيرورة وهذا يعني أن التجريد العقلي يفهم بالتناقض المادي. وللوصول إلى الحقيقة لا بد من المرور عبر الخطوات الجدلية. وعمل الفيلسوف هو إظهار هذا التناقض الكامن وإيضاح الوحدة بينهما فإن المعرفة ككل تبدأ بالإدراك الحسي لتصل إلى مرحلة الإدراك الذاتي. وفي مرحلة الإدراك الحسي يكون هناك وعي بالموضوع فقط، أما في مرحلة الإدراك الذاتي فهناك وعي أعلى وهو أعلى صور المعرفة، إنه وعي عقلي وهو اليقين الواعي بكونه الحقيقة كلها. وهذا يعني أن المطلق لوحده هو الحقيقة والحقيقة لوحدها هي المطلق والتي تكشف نفسها إلى العالم ولا شيء في العالم ينكشف عداها.(hegel,g.w.f,1967, 133).

**الفلسفة المادية:**

جاءت الفلسفة المادية كرد فعل أو ثورة على الفلسفة المثالية وعلى خلاف الفلسفة المثالية فالفلسفة المادية هي فلسفة واقعية لا ميتافيزيقية تنظر إلى الوجود والإنسان نظرة واقعية لا تأملية أو روحية.

ومن أمثلة الفلسفة المادية الفلسفة الماركسية أو المادية الجدلية، والتي جاءت ناقدة للفلسفة الهيجلية الروحية والمثالية. فالفلسفة المادية تنتقد كل ما هو ميتافيزيقي وتعد المادة هي أساس المعرفة وأن مظاهر الوجود على اختلافها تعد نتيجة تطور متصل للقوى المادية، وكل ما هو عقلي يتطور عما هو مادي ولا بد وأن يفسر على أساس واقعي.

**أما مصادر الماركسية، فالماركسية استندت إلى عدة مصادر نظرية وهي:**

1. الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، والمتمثلة بديالكتيك هيجل المثالي، ومادية فيورباخ الانتروبولوجية. وقد تناولنا مثالية هيجل والديكالكتيك بداية في تناولنا لهيجل، أما فيورباخ (1804– 1872) فلم يعترف بالديالكتيك وقد أنكر طريقة المعرفة التي يلجأ إليها العلم استناداً إلى الديالكتيك.

لقد كان فيورباخ انتروبولوجياً، ولقد حاول أن يفسر جميع الظواهر الاجتماعية انطلاقاً من المفهوم الإنساني الانتربولوجي.(فوزي كنعان،1989، 15).

2. الاقتصاد السياسي الكلاسيكي الانكليزي، وبخاصة نظريات آدم سميث ودافيد وريكاردو. حيث قدر ماركس وانجلز تقديراً عالياً فكرة سميث وريكاردو عن القيمة كتجسيد للعمل الاجتماعي الضروري. فلقد برهنا على أن القيمة الحقيقة للسلعة لا تتوقف على خصائصها الفيزيائية أو على درجة نفعها، أو على العرض والطلب، وإنما تتحدد بكمية العمل الاجتماعي الضروري لإنتاجها. وهذا ما مهد الطريق لماركس وانجلز لاكتشاف قانون فضل القيمة.
3. الاشتراكية الطوباوية النقدية في أوائل القرن التاسع عشر، متمثلة بآراء سان سيمون (1760– 1825) وشارل فوربيه (1772– 1837) وربرت أوين (1771– 1858) الذين اصبحت آراؤهم الاشتراكية، أحد المصادر النظرية للماركسية، ولكن الماركسية اخذت على آرائهم عدم اعترافهم بالصراع

الطبقي، وإنكارهم للثورة، وافتراضهم بأن الطريق إلى الاشتراكية يمر عبر التنوير والتربية وتعاون الطبقات. حيث قام ماركس وانجلز بنقد أفكار هؤلاء واصفين اشتراكيتهم بالطوباوية ووضعوا أسس ما أسموه بالاشتراكية العلمية التي اعتمدت على مصادر ثلاثة هي:

1. الفلسفة الماركسية (المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية).
2. الاقتصاد السياسي الماركسي.(فوزي كنعان،1989، 9).

## ماركس (1818– 1883):

ولد في مدينة تريف الألمانية لأب يهودي اعتنق البروستانتية كان والده محامياً ونشأ ماركس في كنف أسرة تتسم بالثقافة. تلقى ماركس تعليمه في جامعتي بون وبرلين، حيث درس الحقوق أولاً ثم اتجه لدراسة الفلسفة والتاريخ، حيث حصل على شهادة الدكتوراه في الفلسفة. كان متحمساً لمذهب هيجل وانتمى إلى جماعة (الهيجليين اليساريين) الذين كانوا يسعون إلى استنباط نتائج ثورية إلحادية من فلسفة المعلم.(العوا، 1992، 399).

عرف ماركس أثناء دراسته بنشاطاته السياسية وأخذ دور القيادة في تأسيس وإرشاد الهيئة العمالية العالمية وهي أول هيئة من نوعها. ولكن مثل هذه النشاطات لم تساعده في الحصول على منصب أكاديمي فأصبح محرراً لجريدة رجال الأعمال التحررية في كولون وثم في باريس حيث التقى بفردريك انجلز وتعاونا في الكتابة والبحث. وتعد هذه الصداقة أكثر صداقة قوية معروفة تاريخياً. كما أن نشاطاته السياسية لم تساعده على الإقامة في بلد واحد فتنقل بين المانيا وفرنسا وبلجيكا وثم انجلترا حيث بقي في لندن أكثر من ثلاثين عاماً قضى معظم هذه الفترة في المتحف البريطاني جامعاً مواد مؤلفاته وأبحاثه. كان نشاط ماركس واسعاً في مجال الكتابة والبحث، حيث كتب عدة مقالات في مجلات علمية في أوربا وكتب مجلداته الثلاثة في رأس المال حيث نشر المجلد الأول 1871 في أثناء

حياته، أما المجلدين الثاني والثالث فقد نشرهما انجلز بعد وفاته عامي 1885 و1894 وقد قام الزميل الدكتور انطون حمصي بترجمة مؤلف رأس المال إلى العربية ونشر في وزارة الثقافة السورية.

بقدر ما تميزت حياة ماركس العلمية والسياسية بالنشاط بقدر ما تميزت حياته البيتية بالهدوء، فعلى الرغم من الظروف المادية القاسية التي مر بها والشعور بالحاجة والعوز والفاقه، ووفاة ثلاثة من أطفاله السبعة، إلا أن حياته العائلية تمثلت بالمحبة والإخلاص. ولم يكن لماركس عمل مستمر، بل كان اعتماده الكلي على انجلز (1820– 1895) الذي كان ابناً لثري حيث أخذ مركزاً في شركة والده في سن مبكرة.

أصيب ماركس بذات الجنب، وتوفي في لندن سنة 1883.

**فلسفته:**

تميزت فلسفة ماركس بأنها مادية، فالمادة هي التي توجد أولاً وما الوعي إلا ظاهرة لاحقة. وتعد فلسفته محاولة لإيجاد نظرية منظمة عن البناء الاجتماعي. أما دور الفيلسوف فلا يتوقف برأيه عند تفسير العالم بل يتعدى ذلك إلى محاولة تغييره، وفي ذلك يقول ماركس في عبارته المشهورة «لقد اقتصر الفلاسفة على تفسير العالم على أنحاء شتى، ولكن المهمة الحقيقية هي تغييره». (رسل،1983، 231).

يعتنق ماركس دون تحفظ المبدأ الهيجلي الأول وهو أن تفسير الواقع يتم طبقاً للمنهج الجدلي. ذلك لأن جميع الأشياء بدت له منخرطة في سلك تطور يتحقق تباعاً بفعل قوى متعارضة متنابذة. ومن ثم فتاريخ البشرية هو تاريخ الصراع بين الطبقات وتاريخ حياتنا على هذا الكوكب ليس إلا كما صورها داروين: نضالاً لا يلين، وصراعاً لا تخف حدته يجهز فيه الأقوياء على الضعفاء في صراع الأضداد وبقاء الأقوى. ولكن ماركس يقلب الجدل الهيجلي رأساً على عقب فعند

هيجل يمضي الجدل محلقاً فوق الرؤوس، أما عند ماركس فهو يهبط ليمشي على الأرض. العالم المادي عند هيجل تحقيق للفكر إذ يقف أمامه كنقيض له. أما ماركس فينضم إلى مادية فيورباخ الذي يذهب إلى أن المادة ليست بنت الفكر وإنما الفكر نتاج المادة.(مجموعة من المؤلفين،1999، 224).

ويرى ماركس أن الشيء الأول هو الحقيقة الواقعة المادية ويقول إن هيجل قد قلب وضع العالم وجعله يقف على رأسه ويجب – في نظر ماركس – أن تُرى الأشياء مرة أخرى في نظامها الصحيح، ولذلك سمى ماركس نفسه «هيجيلياً مقلوباً» فقد نظر هيجل – كما يقول ماركس – إلى العالم من أعلى، فالفكرة عند هيجل هي الأولى، وكل شيء آخر هو ظواهر منبثقة عن الفكرة وعن المفهوم أو روح العالم .(زقزوق،1994، 214).

إلا أن تلميذ باشلار (أندريه نواراي) يرى غير ذلك فهو يؤكد في الحديث عن ماركس في أن الترسيم المبني بتسرعٍ على «القول المشهور» بإيقاف الجدل الهيجلي على رجليه ليس سوى تقريب فاحش، أولاً لأن الجدل عند هيجل ليس مثالياً ولا واقعياً بالمعنى الذي كان يمكن لهاتين الكلمتين أو ترتديا، في الفلسفة السالفة. فاستعمال هذه الكليات يفترض فصل معرفة الوجود (الكون) لإعطاء الأولوية إما للمعرفة (مثالية) وإما للوجود (واقعية) ومن البين أن عمل هيجل الفلسفي قام على تخطي هذا التناقض، وعلى تبيين طابعه الباطل، وثانياً، كما لاحظ الفيلسوف الفرنسي «التوسير» بأن جدل ماركس ليس قلباً للجدل الهيجلي، فالضرورة التاريخية غير مترتبة على مجرد لعبة قوى اقتصادية، وعلاوة على ذلك ليست إنفاذاً متدرجاً للجوهر الإنساني «امتلاك الإنسان للإنسان» ففي البنية العامة التي تحددها أشكال الإنتاج وعلاقاته، تظهر مراتب شتى، اقتصادية، سياسية، فكروية، وهي تضغط بمقتضى أدوارها وظروفها على مجرى الأحداث: إلا أن السببية المحددة لا تظهر بكل جلاء، ولا يمكن استخدامها إلا بواسطة تحليل علمي.(نواراي،1988، 18).

ويرى ماركس أن المفكرين الألمان يقدمون التاريخ على أنه تاريخ الأفكار متجاهلين الأسس الواقعية التي قامت عليها هذه الأفكار «فهم لا يقدمون إلا تاريخ التطورات المفصول عن الوقائع وعن التطورات العملية التي هي أساس هذه التصورات» .(ماركس،1966، 40).

كما يؤكد انجلز «بأنه قد نظر للتاريخ العالمي قبل ماركس على أنه من صنع الفكر وأن التغيرات السياسية هي التغيرات الأهم التي تحدد التاريخ كله. أما من أين تظهر تلك الأفكار عند الناس، وما هي الأسباب المحركة للتغيرات فإن هذا لم يكن موضع تفكير وبحث إلى حد ما» .(انجلز،1981، 33).

اخذ ماركس عن هيجل فكرة أهمية التاريخ ومبدأ تطوره ولكن بدلاً من أن يجعل الأفكار هي ما يقود العالم (دروس في فلسفة التاريخ) رأى ماركس أن نمط إنتاج الحياة المادي هو الذي يحدد تطور الحياة الاجتماعية والسياسية والعقلية بصورة عامة (مقدمة في نقد الاقتصاد السياسي) وهو ما يشكل أساس تصوره الذي يطلق عليه اسم المادية التاريخية.

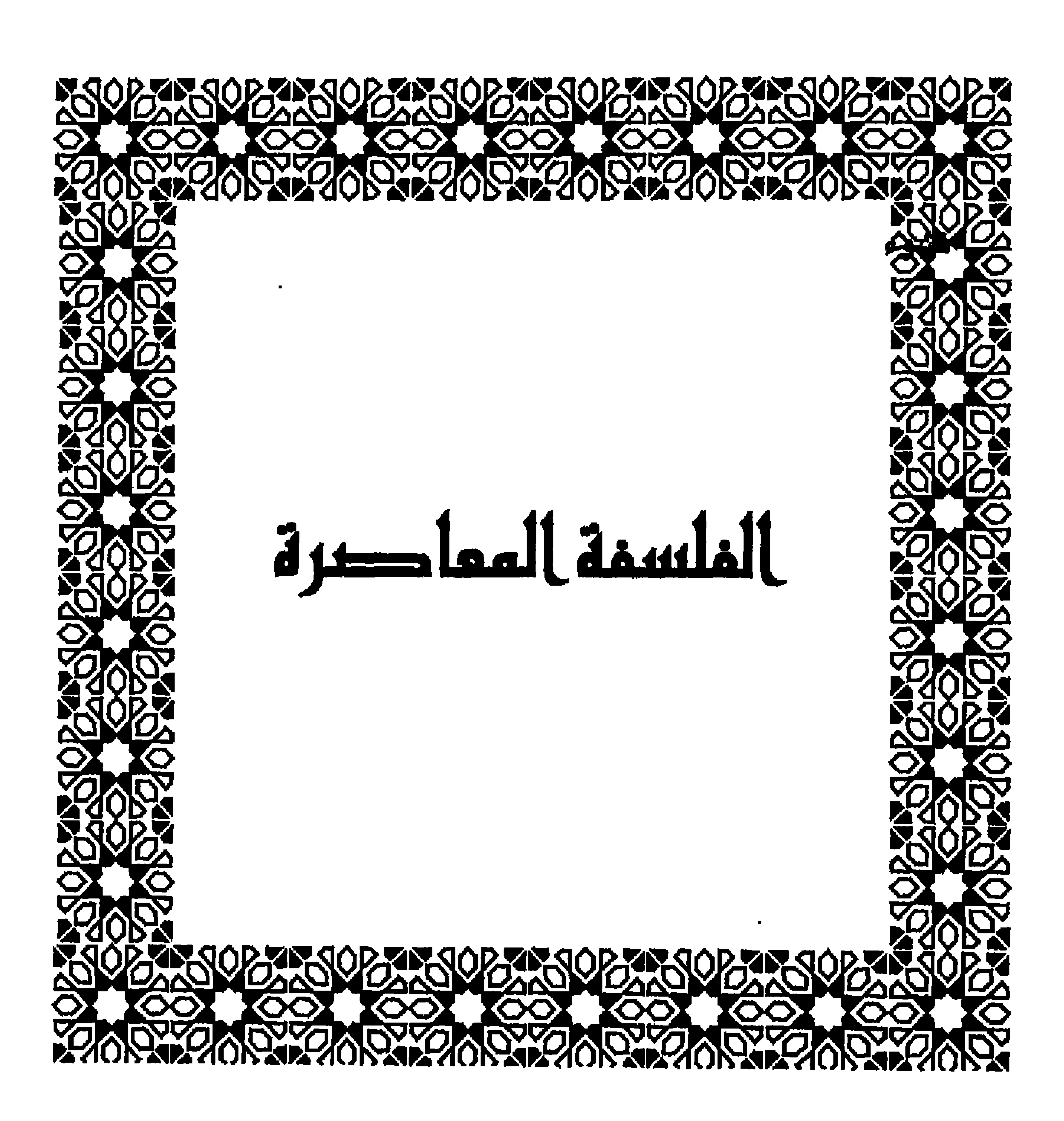
وإذا كان هيجل يرى أن التاريخ هو تاريخ دول تتجسد فيها أفكار، وهذا ما يتطابق مع التصور التقليدي، فإن ماركس يعد العوامل السياسية ملحقة فقط بالعوامل الاقتصادية، وبالرغم من أنه يسلم بأنه قد يحدث أحياناً أن تفرض فكرة نفسها على مجرى التاريخ، فإنه يرى أن ذلك لا يتم، إلا لأن هذه الفكرة، نتاج للشروط المادية في حقبة معينة، فالأسس التي يقوم عليها التاريخ، هي قبل كل شيء أسس اقتصادية واجتماعية.

وتفضي المادية التاريخية بصورة ضمنية عند ماركس إلى المادية الجدلية التي تقوم مقام المنهج في الفلسفة الماركسية. ومن الضروري أن نعرف ما المقصود بكلمة (مادية) في معناها الميتافيزيقي الدقيق «كمذهب يشرح الفوقي بالسفلي»

ليس الوعي هو الذي يحدد الحياة بل الحياة هي التي تحدد الوعي. (مانتوي،1998، 125).

كما أن ماركس مثل هيجل اهتم في عملية إيجاد الإنسان لذاته وعدها عملية تاريخية، ولكن خلافاً لهيجل الذي نظر إلى العملية بأنها نشاط روحي، فقد عدها ماركس عملية مادية. إن إيجاد الذات هي عملية اغتراب في فلسفة هيجل ولا شك بأن ماركس مدين لهيجل بهذا المصطلح رغم اختلاف تفسيره واستعماله له. إن مفهوم ماركس للاغتراب ليس مفهوماً تجريدياً كما هو الحال عند هيجل، أي لا يأخذ مكانه في العالم الفكري التجريدي، بل الواقعي المادي. فقد رأى ماركس صورة البؤس التي يعانيها العمال، وأن ما يجمع بينهم هو شعور الاغتراب بمعنى انفصال الفرد عن ذاته كمواطن وكرجل وكعامل. ويمكن القول إن فلسفة ماركس مثل معظم المفكرين والوجوديين في مناقشتها للاغتراب تصور فقدان الإنسان لذاته وتحوله إلى شيء وخاصة في مجتمع صناعي تكنولوجي حيث يرى ماركس الإنسان كعضو في مجتمع أو طبقة معينة فيه تسهم في تطويره وفي الوقت نفسه تقيده.

# الفصل السادس



# الفصل السادس
# الفلسفة المعاصرة

تشمل الفلسفة المعاصرة الحركات الفلسفية الأوربية والأمريكية وتطورها في نهاية القرن التاسع عشر وخلال القرن العشرين ومن أهمها فلسفة الظاهرات، والفلسفة الوجودية وما تتضمن من عناصر تفكير ميتافيزيقي. ومن ناحية اخرى تشمل الفلسفة التحليلية والفلسفة اللغوية والفلسفة الوضعية في أوربا، والفلسفة البراغماتية في أمريكا وما تتضمنه من عناصر تفكير علمي. وتتميز الفلسفة المعاصرة بهذين التفكيرين المتناقضين ومناهجهما الفلسفية المتعددة. وأن مثل هذا التعدد الفلسفي ليس بجديد على الفلسفة منذ نشأتها، وحتى في فلسفة العصور الوسطى عندما كان الفكر الأوربي منغمساً في تفكيره الميتافيزيقي والتأملي والديني فكان هناك تنوع نظريات وعقول فلسفية.

**وما الفلسفة المعاصرة إلا امتداد للفلسفة الحديثة.**

1. **فلسفة الظاهرات:** لقد ظهر مصطلح الظاهرات مبكراً في تاريخ الفلسفة وبطرق استعمال عديدة، وهو يشير اليوم إلى تلك الحركة الفكرية التي ظهرت في ألمانيا في بداية القرن العشرين من خلال جهود أدمون هوسرل واستمرت خلال أعمال تلامذته مثل شيلر وهارتمان وكذلك الفيلسوف الوجودي هيدجر وعندما وجد هوسرل مصطلحاً أراد أن يميز استعماله ليشير إلى النظرية التأملية والتي تظهر بالتجربة. وتعد هذه الحركة قوية وحية ولها تأثير على حركات فلسفية أخرى في الفلسفة المعاصرة من أهمها الوجودية.

أما ما تعنيه فلسفة الظاهرات فهي الفلسفة التي تعنى بوصف الظواهر بدقة أو ترتيبها بإحكام. وهي الدراسة الحدسية للماهيات متبعة الوعي دون الرجوع إلى أي تفسير علمي، استقرائي أو استنباطي، إنها لا تأخذ بالمعلومات السابقة أو

الخاضعة للتجربة الحسية بل هي معرفة تأتي مباشرة من الوعي، والوعي هو إدراك المرء لذاته وما يحيط به. إن الحقيقة للفرد هي الحقيقة التي تعيش في وعيه. وتتميز فلسفة الظاهرات بأن التجربة الذاتية هي تجربة مشتركة بين الذات والغير، فهناك عالم من الذات، وعالم من الغير وهذا يتضمن أني أعيش في ذلك العالم الذي أشارك فيه مع الغير، فالمعرفة هي تجربتي المباشرة التي لا تخضع للبحث العلمي أو المعلومات السابقة الحسية بل لتجربة الوعي المباشر والذهاب إلى الأشياء كما تبدو للوعي كظواهر.

لقد نادى هوسرل بخضوع المعرفة إلى وعي الفرد المباشر وظهرت فلسفته هذه عام 1913 في «الكتاب السنوي» وتزعم مدرسة فلسفة الظاهرات وقد دفعه إلى ذلك رغبته في وضع الفلسفة على أسس متينة خاصة وقد لاحظ اختلاف المناهج للفلسفة عكس العلوم الرياضية حيث هناك اتفاق على نتائجها. وبذلك هدف إلى وضع منهج جديد ودقيق في المعرفة الفلسفية. وكان قد اعتبر المنهج الديكارتي التأملي نقطة بداية منهجه.

**هوسرل (1859– 1938):**

ولد في عائلة يهودية ألمانية بدأ حياته كطالب رياضيات، وحصل على شهادة الدكتوراه بعد عرض رسالته في علم التفاضل والتكامل عام 1881. وانتقل إلى فيينا عام 1884 ليتتلمذ في جامعتها على يد فرانش برونتانو الذي حثه على دراسة الفلسفة، اعتنق المسيحية البروستانتية سنة 1887 وهي السنة التي عين خلالها في جامعة هال كأستاذ مساعد لشتراوس. ثم صار أستاذاً في جامعة غوتنغن، وعلم فيها ابتداء من عام 1901، كما علم في جامعة فرايبورغ من سنة 1916 حتى سنة 1933 التي أبعده فيها الحكم النازي بسبب أصله اليهودي، فانصرف إلى دراسة تاريخ الفلسفة، وإلى تحرير مؤلفاته التي تركزت حول تأسيس منهج فلسفي في المعرفة الفلسفية وتتمثل في مجموعتين، المجموعة الأولى نشرت في اثناء حياته، والمجموعة الثانية نشرت بعد وفاته وتشمل المجموعة الأولى فلسفة علم الحساب

1891، حلل هوسرل في هذا الكتاب مسائل الاختراع واستخدام الرموز العددية. وأبحاث منطقية 1900– 1901، هاجم هوسرل في هذا المؤلف المذهب النفسي في المنطق، وضمنه التصورات الأساسية لعلم القواعد المنطقي الصرف. وفكرة الفينومينولوجيا، وهي مجموعة من المحاضرات ألقاها هوسرل في غوتنغن عام 1907.

والفلسفة علم دقيق، عام 1911 وهو مقال نشره هوسرل في مجلة لوغوس. وأفكاره موجهة في الفينومينولوجيا 1913 وتضمن هذا المؤلف الأفكار الموجهة لفلسفة هوسرل ومنهج الوضع بين قوسين أو الاختزال الفينومينولوجي، كما تضمن تصور القصدية. والمدخل العام إلى الفينومنولوجيا الخالصة 1913 فقط بين هوسرل أن الفينومينولوجيا هي علم فلسفي أساسي قادر بمنهجه الجديد على تحويل الفلسفة إلى علم دقيق.

ودروس في فينومينولوجيا وعي الزمان الباطن 1928، عرض هرسول في هذا المؤلف نظريته حول الوعي والإحساس بالزمان، وهي نظرية ناقض فيها هوسرل النظرية العقلانية. ومؤلف التأملات الديكارتية 1929 حيث اهتم هوسرل بربط فلسفته بأفق فلسفة التعالي وهي أفق أشارت إليها فلسفة ديكارت. ومؤلف المنطق الصوري والمنطق الاستعلائي 1929 وهو مؤلف تناول فيه هوسرل مسائل المنطق فدرس التطور المعاصر للمنطق ونقده، ودافع دفاعاً برهانياً عن التأسيس الاستعلائي للمنطق.

ومؤلف أزمة العلوم الأوربية والظاهرات المتعالية 1936 حيث حاول هرسول توضيح موقفه تاريخياً.

## فلسفة هوسرل:

يمكن تعريف فلسفة هوسرل بأنها فلسفة للماهيات، فهو يسلم بأنه ليس هناك من معطيات مباشرة إلا الظواهر، وهي ما يجب أن يحظى باهتمام الفيلسوف أولاً. وبذلك يعد هوسرل بحق مؤسس الفلسفة الظواهرية.(مانتوي،1998، 145).

لقد أراد هوسرل أن يحول الفلسفة إلى علم مستقل وهذا العلم دعاه علم الظاهرات ليكتشف ما هو العالم وما هو حقيقي في العالم دون افتراضات سابقة. لقد أراد الفيلسوف أن يبحث عن اليقين والوضوح، فحاول إيجاد منهج فلسفي غير أنه ترك تطبيقه لغيره من الباحثين والتلامذة. وكان محور تركيزه حول تساؤلات المعرفة وهل بالإمكان معرفة الحقيقة أو معرفة الأشياء في ذاتها؟ لقد هدف هوسرل إلى تأسيس علم فلسفة مبني على أسس مطلقة..(hussert Edmund,1973, 11,). وسبق وكان هذا هدف ديكارت غير أن هوسرل اتبع منهجاً مغايراً.

لقد بحث هوسرل عن منهج للوصول إلى الحقيقة الفلسفية وعن مقياس لهذه الحقيقة، ووجد إجابته في منهج علم الظاهرات الذي يهتم في وصف التجربة والأشياء في ذاتها.

يبدأ منهج هوسرل بالمباشر، ولكن ما هو المباشر؟ إنه ليس العالم المحسوس كما هو عند التجريبيين، الذي تبدأ فيه المعرفة بالتجربة، كما أنه ليس بالعالم العقلي كما عند العقليين والذي تبدأ فيه المعرفة بالمسلمات. خلافاً لهذين المنهجين الفلسفيين فإن منهج هوسرل «الظاهرات» لا يبدأ بالتجربة الحسية أو التجربة العقلية بل بالتجربة النقية، ويتطلع فقط إلى تجربة نقية. وهذا يعني أنه يهتم بموضوع الوعي. فالفيلسوف يلاحظ ويصف التجربة بالانعكاس وموضوع المعرفة هو ما يظهر للأنا المفكر. إن التفكير يصحب كل تجاربنا وهذا هو المبدأ الأول في كل تساؤل فلسفي ولذلك فإن المنهج في علم الظاهرات يختلف عن باقي المناهج الفلسفية في أن موضوع تجربته هو من فعل الوعي المستقل فهو لا يهتم إلا بما يبدو للوعي. وهذا يؤدي إلى اعتبار العالم المحيط بنا ظاهرة وجود وليس عالماً موجوداً.

وبهذا نرى أن منهج الظاهرات لا يأخذ بالفروضات أو المسلمات بل بالوعي. إنه يهتم بالماهيات وهذه الماهيات ليست هي الموجودات بل منها تتألف الحقيقة الواعية التي بواسطتها تعرف الظاهرة. وهذا ما يميز علم الظاهرات عن الوجودية، ففي الظاهرات، الماهية تسبق الوجود، بينما في الوجودية الوجود يسبق الماهية، والماهية هي الشيء الذي يعطى بالفكر، والفكر هو أساس علم الظاهرات.

ولذلك فإن الظاهرات ليست فقط طريقة جديدة لرؤية الأشياء بل الطريق الحقيقي لرؤية الأشياء ذاتها. إننا نجربها ويصف الوعي ماهيتها بعيداً عن اي فرض سابق، فالمعرفة هي ما تظهر للوعي مباشرة.

إن المعرفة وفق منهج الظاهرات هي عملية وعي وفعل الوعي يوجه دائماً إلى شيء، فمثلاً عندما تحب، تحب شيئاً، وعندما نخاف، نخاف من شيء. إن منهج الظاهرات ينزل كل شيء إلى الوعي، وعلم الظاهرات هو دراسة موضوع الوعي وموضوع الوعي متعال وكل وعي هو وعي شيء ولذلك فهو يتضمن القصد، والقصد يعني الشعور الفعال. وهدف هوسرل هو توضيح العالم الظاهري عن طريق العالم الذاتي أي عن طريق ما يظهر للوعي مباشرة. وهذا يتضمن وصف الظاهرات الواقعية مع تجنب أي حكم أو تقييم سابق.

فمنهج الظاهرات ليس منهجاً استقرائياً ولا منهجاً حسياً بل هو منهج يقضي بإظهار المعطى وإنارته، دون أن يشرحه بقوانين معينة، دون أن يستنبط انطلاقاً من بعض المبادئ. فهو لا يركز اهتمامه إلا بما هو موضوعي، وهو اهتمام يتأمل فيه بالموضوع الذي يبدو مباشرة للوعي.

### الفلسفة الوجودية:

في الفلسفة الوجودية تبدأ المعرفة بالوجود لا كما في فلسفة الظاهرات تبدأ بالماهية، ونعني بذلك أن الوجود يسبق الماهية، وهذا عكس الظاهرات حيث الماهية تسبق الوجود. فطريقنا إلى المعرفة في الفلسفة الوجودية هو الوجود الذي

يؤدي إلى الماهية وما الطبيعة الإنسانية إلا نتيجة الوجود الإنساني؟ وخلافاً للظاهرات حيث طريقنا إلى المعرفة تبدأ بالماهية التي تؤدي بدورها إلى الوجود. وإذا كان تركيز الظاهرات على الماهية فإن اهتمام الوجودية بالوجود.

لقد نزلت الوجودية من الماهية إلى الواقع لترى الإنسان في مكانه وزمانه، ونظرت إلى الإنسان في وجوده قبل ماهيته خلافاً للظاهرات التي اعتبرت وجود الإنسان لاحقاً لماهيته لأن ماهية الإنسان في الفلسفة الظاهرية، تسبق وجود الواقعي الفعلي. ولكن ماذا تعني الوجودية بأن الوجود يسبق الماهية.

يعتقد أصحاب الفلسفة الوجودية أن الإنسان يسبق ماهيته اي أنه يوجد بلا ماهية ككائن حي ويكون وجوده على مبدأ حريته في الاختيار وتحمل مسؤولية. هذا الاختيار يؤدي إلى تحديد ماهيته، فمثلاً بذور الشجرة هي التي تحددها كشجرة، وهذا يعني أن وجود الشجرة يرجع إلى وجود البذرة التي تعطيها ماهية الشجرة. وينطبق ذلك على الإنسان الذي باختياره يحدد ماهيته ولا شك أن عملية الاختيار تتطلب وجوده.

لذلك من أهم مبادئ الوجودية هو اختيار الإنسان لوجوده واختياره للشخصية التي يؤديها من خلال الاختيار لأخذ قراراته.

الوجودية فلسفة تتخذ الوجود مركزاً لتفكرها(هربات،1988، 97). وقد حدد سارتر النزعة الوجودية، بأنها الفلسفة التي ترى أن «لدى الإنسان، والإنسان وحده الوجود سابق على الماهية». ويمكن تحديد الخصائص العامة للفلسفة الوجودية:

1. إنها فلسفة ترتكز على الإنسان وليس على العالم المادي تماماً كفلسفة ما قبل سقراط أو كالفلسفة الديكارتية، أو على الله، الذي درجت عليه فلسفات عديدة، بالنظر إليه، كأساس لكل واقع ولكل حقيقة.

2. تأخذ الفلسفة الوجودية الإنسان الموجود بعين الاعتبار في واقعه المشخص، من حيث موقعه في العالم، وليس من حيث الماهية العامة للإنسان، أو الطبيعة الإنسانية، التي ليست إلا تصورات مجردة، لذلك تتعارض هذه الفلسفة مع العلم، الذي لا يكون موضوعاً له إلا ما هو عام.
3. إنها فلسفة في الحرية، التي هي الخاصة الأساسية للإنسان مقارنة بالكائنات الأخرى التي يحدد مصيرها بصورة قبلية في أنظمتها الوراثية مع قدر من التدبير للشروط الخارجية. أما الإنسان فعلى العكس من ذلك، حيث أن موروثه وبيئته لا يمنعانه من أن يحدد نفسه بنفسه وأن يختارونه وبذلك فالإنسان لا يحقق نفسه إلا بتحديد ماهيته وبممارسة حقه في الاختيار. (مانتوي،1998، 143).

لقد فتشت الوجودية عن إجابة خاصة بالمسألة الأساسية عند الإنسان وهي هل الحياة جديرة بأن تعاش؟ ما جوهر الحياة؟ هل يوجد الإنسان الحر المسؤول عن تصرفاته؟ ما هو الوجود الإنساني؟

أما الممثلون الأساسيون المعاصرون للفلسفة الوجودية فهم في ألمانيا مارتين هايدجر، وكارل ياسبرز، وفي فرنسا جان بول سارتر، والبير كامو، وميرلوبونتي، وسيمون دوبوفوار، وغابرييل مارسيل، وفي إسبانيا أورتيجا وأونامونو وفي روسيا بردياييف، وشيسوف وفي المجال الأدبي دوستوفسكي. وقد تأثرت هذه الفلسفة بفلسفة الظاهرات وذلك من خلال أسلوب الظاهري مطبق على تحليل الوجود الإنساني والذاتي، كما تأثرت الوجودية بفلسفة الحياة (فلسفة نيتشه) وذلك من خلال الواقع الذي ساعد في تطويرها والمتمثل في نقد المذهب العقلي ونقد العلوم الطبيعية كذلك من قبل منظري هذه الفلسفة.(فوزي كنعان،1998، 155).

ومن ممثلي هذه الفلسفة كيركغارد الذي سنعرضه كممثل لهذه الفلسفة.

## كيركفارد (1813- 1855):

ولد سورين آبي كيركفارد في كوبنهاغن، لأب سوداوي المزاج بسبب شعوره بالخيانة لزوجته عندما تزوج للمرة الثانية من خادمته، حيث لها ثلاث بنات وأربعة بنين توفي اثنان وكان الأخير هو (سورين) وقد أعلن الأب عند ولادته أنه «ابن الشيخوخة» وقد كان سورين هزيلاً قميئاً شرساً وقد تأثر بأفكار والده السوداء حول المسيحية وإلحاحه على جريمة البشر في صلبهم العادل والقديس. (العوا،1992، 375).

توفي والده سنة 1838 تاركاً ثروة لا بأس بها، فأنهى كيركفارد دروسه في اللاهوت، وخطب في السنة عينها ريجينا أولسن التي أحبها حباً جماً ثم قرر أن يضحي بها في سبيل حبه لها وفي سبيل الاحتفاظ بها كحبيبة لا كزوجة ففسخ خطوبته معها سنة 1841، وهي السنة التي نال فيها شهادة الدكتوراه على أطروحته بعنوان «تصور التهكم المسند استمراراً إلى سقراط» أحس بيأس عميق فسافر إلى برلين حيث تابع محاضرات شلينغ التي سرعان ما خيبت أمله فعاد إلى بلاده لينصرف إلى تحرير مؤلفاته الأدبية والفلسفية.(روني إيلي،1998، 322).

من مؤلفاته: تصور التهكم المسند استمراراً إلى سقراط وهي أطروحته للدكتوراه.. ويوميات مُغْوٍ والخوف والارتعاد والتكرار، ومفهوم القلق ومراحل على درب الحياة، وكتاب اليأس، والمرض المميت.

### فلسفته:

اتخذت فلسفة كيركفارد منحى مأساوياً عارض الفلسفات المنهجية التي حنق عليها لأن فلاسفتها أنشأوا قصوراً فكرية وبقوا على الرغم من ذلك يسكنون في أكواخ من القش، إذ أنهم بقوا في مستوى الإنسان العادي الفكري فلم يتساءلوا حول تحديد الوجود الشخصي وهو تساؤل أولي وأساسي. ووجد كيركفارد الجواب على تساؤلاته في المسيحية المأساوية التي أخذها عن والده.

اعتمد كيركغارد في تأمله الفلسفي على صيغتين تتناقضان في الظاهر وتشكلان منطلقاً لمذهبه الفكري، تعبر الصيغة الأولى أن الذاتية هي الحقيقة، وهي الحقيقة الثابتة في وجه المذاهب الموضوعية والتاريخية، وفي وجه التصورات المزيلة للذاتية فالموجود هو الأشخاص الذين يتعذبون ويعانون وليس تصور العذاب.

أما الصيغة الثانية فتعتبر أن الذاتية هي الخطأ لأنها تخالف تعالي اللّه الذي هو الآخر المختلف كلياً عن الإنسان الأمر الذي يؤدي بالذاتية إلى موقف متناقض ومأساوي، يجعل من الوجود بحثاً يمكن أن يتحول إلى متاهات لا مخرج منها.(روني إيلي،1998، 324).

يؤكد منهج كيركغارد الفلسفي على دور الذات في معرفة الحقيقة ولهذا يمكن أن يوصف منهجه بأنه ذاتي لتأكيده على الوجود الفردي. وهذا يتضمن أن الإنسان هو وجود وليس عضواً بيولوجياً أو اجتماعياً أو نفسياً. إن الفرد وجود له قيم يختارها وليس بوسعه أن يعيش بلا عواطف. إن الوجود هو شيء يجب أن نسعى لمعرفته كما يخبرنا كيركغارد. ومبدأه هذا يتطابق مع مبدأ الوجودية بشكل عام من حيث أن الوجود يسبق الماهية فمعنى الوجود في فلسفة كيركغارد هو وجود فردي والفرد يوجد من خلال تحقيق حريته الشخصية وذاتيته. ويلوم كيركغارد الفلسفة الغربية بعد سقراط لإهمالها الوجود الفردي باستثناء فلسفة ديكارت ومنهجه «أنا أفكر فأنا موجود» واستمرت خلال فلسفة كانط، غير أن نقطة بداية كل من ديكارت وكانط في المعرفة لم ترق إلى كيركغارد لأن المنهج الإدراكي لكل منهما يبدأ بالفكر بينما المنهج الإدراكي في فلسفة كيركغارد يبدأ بالوجود وفي منهج ديكارت عبارة «أنا أفكر» هي موضوع الإدراك: وهي الحقيقة المدركة، فموضوع الفلسفة بهذا المعنى الديكارتي هو موضوع الفكر الذي لديه أفكار. وكما رفض كيركغارد نقطة بداية منهج ديكارت الفلسفي، كذلك رفض نقطة بداية منهج كانط والذي يبدأ بافتراض موضوع الفكر. إن موضوع إدراك الحقيقة ليس هو موضوع الفكر بل الوجود. إن كلاً من المنهج الديكارتي والوجودي يبدأ بفكر الفرد. غير أن كيركغارد يعتقد أن الفرد ليس هو الفكرة، لأن وجود الإنسان يختلف عن

وجوده كفكر. وخلافاً للمنهج الديكارتي يعتقد كيركغارد أنه يجب أن أوجد حتى أفكر، لأن الحقيقة الوحيدة، هي وجود الفرد، لذلك ينقد فكرة أنا أفكر، ويتضمن نقده التميز الحاد بين الوجود النظري والوجود العملي، ويعتقد أنه لا يوجد إلا وجود عملي.

**الفلسفة البراغماتية:**

البراغماتية مصطلح مشتق من الكلمة اليونانية Mpayua وتعني action فعل. ومنها جاءت الفلسفة العملية أو الأداتية أو النفعية أو الذرائعية. وهي اتجاه فلسفي ساد في أواخر القرن المنصرم في أمريكا روج له وليم جيمس أبرز ممثليه، ومفاد هذا الاتجاه أن الحقيقة في علاقة صميمية مع التجربة الإنسانية. وأن الفكر هو في الأساس ذو طابع غائي عملي والمعرفة أداة في خدمة الفعالية والعمل. ومذهب الآلة هو أبرز فروع الذرائعية، قال به جون ديوي ومفاده أن النظرية آلة، أو ذريعة للتأثير على التجربة وتبديلها وأن النظرية وسيلة للسيطرة على المواقف وزيادة التجارب.(عدنان بن ذريل،1985، 125). وبذلك تعددت تسميات هذه الفلسفة.

وتعتبر هذه الفلسفة أول إسهام فكري أمريكي في الفلسفة الغربية. وقد تغلغلت في الثقافة الأمريكية على جميع مستوياتها، حتى إننا قد لا نستطيع فهم السلوك الأمريكي لاسيما السياسي إذا لم نفهم الخلفية الفلسفية لهذا السلوك والمتمثل بالفلسفة البراغماتية. وقد أثرت هذه الفلسفة في سلوك الفرد والمجتمع الأمريكي كما ظهر تأثيرها في العلوم المختلفة. ومثل الماركسية المادية جاءت البرغماتية كرد فعل للفلسفة الهيجلية المثالية ونقدت مبدأ تفكيرها الميتافيزيقي، ومثل الماركسية أيضاً فإن الفكرة الصادقة في البراغماتية تتوقف على مدى تحقيقها لنتائج عملية وغايات نفعية متخذة المنهج التجريبي مقياساً للحقيقة. غير أن الفلسفتين تختلفان في الهدف العملي، فبينما الماركسية تسعى إلى أهداف اشتراكية وتلاشي الرأسمالية، نجد البراغماتية تسعى إلى تحقيق أهداف فردية وسيطرة الرأسمالية. كما أن الفلسفتين تختلفان في تحديد أسس التغير في

المجتمع، ولو أنهما تشتركان في تأكيدهما على ضرورة التغير. إن الفلسفة الماركسية تحدد التغير في النظام الاقتصادي بينما لا تعتقد الفلسفة البراغماتية أن مجال التغير يحدد في نظام معين، بل هو مفتوح لجميع الأنظمة في المجتمع مادامت نقطة بدايته العالم المادي والعملي، ولا شك أن الاختلاف بين الفلسفتين الماركسية والبراغماتية يرجع جزئياً إلى اختلاف البيئة والزمن الذي نشأت فيه كل منهما، فالماركسية هي فلسفة أوربية ظهرت بظهور ماركس في القرن التاسع عشر، في حين نشأت الفلسفة البراغماتية في أمريكا بالقرن العشرين، على يد فلاسفة أمريكيين. وجاءت معبرة عن العصر الذي نشأت فيه، عصر التقدم العلمي والتطور التكنولوجي. غير أنه رغم أوجه الاختلاف بين الفلسفتين إلا أن رفض كليهما للمبادئ الميتافيزيقية يبقى عاملاً مشتركاً أعظم بينهما. ولذلك تتميز الفلسفة البراغماتية باستنادها على تفكير علمي. إنها تنظر إلى حقيقة الفكرة من خلال نتائجها العملية والنفعية لا إلى الحقيقة بذاتها، بغض النظر عما تحققه من نتائج، وهذا يتضمن أن الحقيقة هي حقيقة متغيرة وتتغير بتغير الظروف، عكس الحقيقة الميتافيزيقية التي تنظر إلى الفكرة بأنها ثابتة، لأن الحقيقة البراغماتية مرهونة بنجاح نتائجها المستقبلية، أي مدى نجاح الفكرة مستقبلاً من خلال تجربتها العملية المنفعية، فمقياس حقيقة الفكرة هو مدى ما تحققه من منفعة في حياتنا العملية.

وهذا يعني أن الفكرة تعتبر صادقة إذا أدت إلى نتائج عملية نفعية، وتعدّ غير صادقة إذا لم تحقق مثل هذه النتائج، ففي الأولى هي فكرة حقيقية لأنها فكرة ناجحة وفي الثانية هي فكرة خاطئة لأنها فكرة فاشلة، ولهذا تعرف البراغماتية بأنها فلسفة النتائج العملية أو الأدائية.

ومن أهم الفلاسفة البراغماتيين وليم جيمس وجون ديوي، وشارلز بيرس. وقد وضعوا مبادئ الفلسفة البراغماتية في المعرفة والتي محورها الاهتمام بالنتائج لا المبادئ، بالغايات لا المقدمات وبالعمل لا المثل.

## وليم جيمس (1842– 1910):

ولد في نيويورك من أسرة ارلندية ميسورة، وفرت له أساليب الراحة، كما لأخيه الروائي الشهير هنري جيمس، صاحب كتاب «صورة امرأة». أتيح له أن يمضي طفولته في التجوال والسفر متعرفاً على البلدان، لكن السفر المتواصل أحدث خللاً في مشوار دراساته فكان عليه أن يغير المدارس فضلاً عن مزاجيته الهوائية التي صعبت عليه اختيار مهنة في حياته. جرب الاختصاص العلمي فدخل جامعة هارفرد لدراسة الطب، ولكنه ما لبث أن انقطع عنها ليرافق عالم الطبيعيات «لويس اغاسيز» في رحلة استقصائية إلى الأمازون. وبعد أن ازدادت معرفته بالطبيعيات سافر إلى ألمانيا لمدة سنة ونصف ويقال أنه حاول الانتحار هناك بعد أن ثبطت عزيمته وضعف إيمانه. بدأ وليم جيمس التدريس في جامعة هارفرد 1872 وبقي أستاذ في أقسام التشريح وعلم النفس والفلسفة حتى عام 1907. عرف بميله إلى الفن. وتزوج سنة 1878 ورزق خمسة أولاد، عرف في أواخر حياته المجد والتكريم أينما ذهب تقديراً له على مؤلفاته الغزيرة وفكره الفياض ومساهمته الفعالة في النهضة العلمية والفكرية في أمريكا وأوربا.

كان جيمس شخصية فذة، جمع في شخصه بين عالم الفيزيولوجيا وعالم النفس كما كان واسع المعارف في ميدان الفنون، ذا طبع متدين، كاتباً لامعاً، اثر في مجمل الفلسفة الغربية في القرن العشرين.(بوشنسكي،1992، 195). وهو بحق ممثل الفلسفة البراغماتية الذاتية.

من مؤلفاته: مبادئ علم النفس والبراغماتية، وفلسفة التربية.

**فلسفته:**

يربط جيمس بين الفلسفة الشخصية وبين طبيعة هذه الفلسفة ونظرتها إلى الحياة حيث يقول إن الفلسفة «هي الوعي الأكثر أو الأقل جدوى والذي نملكه حول المعنى العميق للحياة، حول المعنى الذي نستعيد معرفته بشكل متكرر دائم..

ويتابع قوله: إن فلسفتنا هي إذن طريقتنا الخاصة في أن نشعر وأن نتمثل ونعاني ضغط الحياة وضيقهما..» .(فوزي كنعان،1989، 199).

وتتميز الفلسفة عن بقية العلوم عند جيمس في أنها لا تتابع تشخيص التفاصيل بل على العكس فإنها «ترتفع فوق كل العلاقات كي تمتلك نظرة عامة. إنها لا تستطيع أن تلامس تفاصيل الأشياء، بل إنها تسعى إلى احتواء المفهوم العام والصيغ والمبادئ المتعلقة بالأشياء.. واحتواء مقولاتها وقوانينها ونظامها ومتطلباتها.. إنها تقوم بدور المهندس المعماري الممتاز في نظرته الشمولية العامة للبناء. فقد وجد الفلسفة بأنها «مجرد التفكير في الأشياء بغية فهمها على أوضح وجه ممكن» .(العوا،1992، 387).

فالفلسفة بما هي نتاج معرفي، فإن إشكاليتها هو الأساس لدى جيمس، فإنه يطرح العلاقة الفلسفية دائماً، بما هي حقيقة فردية ترتبط بمجموع بشري، يخلق حالة من المزاج وبهذا فالفلسفة لديه هي حالة «تاريخ تصادم معين لأمزجة إنسانية» وبالتالي مشروعيتها تكون من خلال كونها رؤية فردية، خاصة لا عامة.(وليم جيمس،1965، 19).

وفي مقدمة كتاب «الإرادة للإيمان» يصف جيمس فكره الفلسفي بأنه حسي متطرف، والحسية هنا تعني عكس العقلية، العقليون هم فلاسفة أصحاب مبادئ. بينما الحسيون هم فلاسفة أصحاب حقائق. وفي مقدمة كتابه الحقيقة يوضح جيمس منهجه الحسي بشكل أكبر، والذي يتكون من فرض وحقيقة مبرره وثم تقييم. والفرض هو ذلك الذي يعرف بمصطلحات وينبثق من التجربة ويجب أن يكون موضع نقاش وجدل لتبرير الحقائق وثم تصميمها، فهو يميل إلى معرفة الحقيقة من نتائجها العملية، وبذلك ينتقل من الأجزاء إلى الكل مستخدماً المنهج الاستقرائي. يختلف بذلك عن الفيلسوف الذي يتبع المنهج العقلي والذي يبدأ من الكل إلى الجزئيات مستخدماً بذلك المنهج الاستنباطي.

والتجربة عن جيمس هي التي تكشف عن المنفعة أو عدمها إنها المحك للصدق والزيف ومقياس الحق والباطل ومعيار الخير والشر. وصفوة القول، يرى جيمس أن على العقل ألا يشغل نفسه بالبحث عن حقائق الأشياء وطبائع الموجودات إلا إذا كان البحث يحقق نفعاً وييسر سبل الحياة وإشباع الرغبات. ومعيار الصواب ليس في حكم العقل النظري بل بالمنفعة، أما القيم على اختلاف أشكالها وصورها فإنها جميعاً «نسبية» تتوقف على الأغراض التي تستهدف تحقيقها.(العوا،1992، 389).

**جون ديوي (1859- 1952):**

ولد في برلنتون في ولاية فيرمونت في الولايات المتحدة الأمريكية، سافر إلى غرب الولايات المتحدة، ودرس الفلسفة في جامعة مينوسوتا ثم جامعة ميتشجان، ترأس قسم الفلسفة في جامعة ميتشجان بين عامي 1889- 1894 وشغل أثناء تلك الفترة بالتساؤلات المنطقية، وضم إنتاجه العلمي في تلك الفترة كتاباً في علم النفس، وتعاون مع زميله (ج.هـ. ميد) على تقديم آراء وليم جيمس التي بدت لهما ذات صبغة شخصية مسرفة، وأثمر تعاونهما إلى ولادة ما يسمى «بمدرسة شيكاغو» التي تزعمها ميد بعد رحيل ديوي إلى جامعة كولومبيا عام 1904.

عاد ديوي إلى شرق الولايات المتحدة، وترأس قسم الفلسفة أيضاً في هذه الجامعة. سافر بعد ذلك إلى الصين وحاضر فيها خلال سنتين عن إصلاح التربية، وقدم إلى الحكومة التركية تقريراً عن إعادة تنظيم مدارسها، توفي عام 1952. ومن أشهر مؤلفاته «المدرسة والمجتمع، ودراسات المنطق، والأخلاق، وكيف نفكر وتأثير دارون في الفلسفة، والديمقراطية والتربية، ومدارس الغد، بالمشاركة مع ابنته (ايفلين) ومحاولات في المنطق التجريبي والذكاء المبدع، وإعادة بناء الفلسفة وغيرها».(العوا،1992، 392).

**فلسفته:**

تتضح رؤية ديوي الفلسفية من خلال كتابه «بناء جديد في الفلسفة» حيث يرى بأنه عمل الفلسفة في المستقبل هو بناء المجتمع بما يطابق ظروف الأفراد الاجتماعية والثقافية، وأن تصبح فلسفة إنسانية بقدر الإمكان. وهذا يمكن أن يتحقق بالمنهج التجريبي، فالتجربة المباشرة ليست عقلية في خصائصها، وتضم مجال تساؤلات لأنماط وخبرات عديدة من الحياة الإنسانية ضمتها الأخلاق والديانة والجمال والقيم والثقافة كما أنها تهتم في حل المشكلات. ويركز ديوي على الفلسفة الاجتماعية وفلسفة التعليم بشكل خاص.

وتشكل التجربة المقولة المركزية في فلسفته حيث طور أفكاره عنها في مؤلفاته المتعددة وأشار في كتابه التجربة والطبيعة إلى أن الطبيعة تتوضح للإنسان من خلال التجربة، أي من خلال عملية التفاعل المتبادل بين الجسم والوسط الذي يعيش فيه، فالتجربة هي الشيء الأساسي والجوهري، وتسير في مقدمة أي معرفة، وفي كل مجال من مجالاتها من العلم إلى الفن وإلى غير ذلك. (فوزي كنعان، 1989، 210).

وبذلك يمكن وصف فلسفة ديوي البراغماتية بأنها فلسفة واقعية تجريبية لا تستند على تفكير ميتافيزيقي بل تفكير علمي وتهدف إلى بناء وتغيير المجتمع، فالفكر الفلسفي في مفهوم ديوي هو فكر أداتي ذو وظيفة عملية وينبثق من العلاقة بين الإثارة والاستجابة.

وهذا يعني أن الفكر يبدأ بالتجربة، وعملية التساؤل هي عملية استجابة لأي موقف، وما التجربة كما قلنا علاقة بين الكائن الحي وبيئته والإنسان بوسعه أن يتجاوب مع الظروف البيئية ويغيرها.

أما في فكر ديوي التربوي فهو يخلص إلى دعوة تتركز فيها أسس تجربته الفلسفية ذاتها، فيرى أن من الواجب أن يعاد النظر في التربية ذاتها لإنقاذها من

الخطأ الشائع والسخيف الذي يتمثل في اعتبار التربية إعداداً للطفل لحياة الراشد، والزعم بأنها تنتهي وتقف بعد المراهقة. والحق في نظر ديوي أن أساس التربية هو القول بأن الذهن ينمو نمواً متواصلاً، وأن هدف التربية هو إنارة السبيل أمامه مدى الحياة. فعلى المدارس أن تقدم أدوات نمو الذهن وآلاته، ثم تضطلع التجربة، تجربة الحياة، بامتصاص المرء خبرته بالحياة بممارسة هذه الخبرة بالذات، ولذا فإن التربية الحقيقية تبدأ بعد مغادرة المدرسة، وليس ثمة ما يسوغ توقعها وانتهاءها قبل الموت.(العوا،1992، 392). وهذه الأفكار تمثل الاتجاهات المعاصرة في فلسفة التربية.

## الفلسفة البنيوية:

بداية يكون التساؤل مشروعاً فيما إذا كان بالإمكان أن نسمي البنيوية فلسفة؟.. لقد بدأت عام 1966 شاهداً على مولد نزعة فلسفية جديدة، هي البنوية، وإن كان الاسم قد سبق تاريخ ظهوره هذا العام بسنوات عندما استبدل ليفي اشتراوس عام 1928 كلمة نظام بمصطلح بنية، وعندها لاحظ أن أي تغيير يلحق بأي عنصر من عناصر البنية، يؤدي إلى تغيير في بقية العناصر.(مانتوي،1998، 183). وما لبثت كلمة البنية أن تحوي من المعاني ما لا حصر له، فلم تعد تعبيراً عن ذلك الكل الذي لا يمكن رده إلى مجموع أجزائه، بل هي أيضاً تعبير عن ضرورة النظر إلى «الموضوع» على أنه نظام أو نسق حتى يكون بالإمكان إدراكه أو التوصل إلى معرفته.

ولكن هل من الصحيح أن مفهوم البنية يمثل قطيعة ابستمولوجية مع كل فلسفة تتخذ نقطة انطلاقها من الذات أو الكوجينو؟

هذا ما يرد عليه اشتراوس بقوله أنه لا بد لنا من أن ندير ظهورنا لكل ما هو معاش من أجل التوصل إلى فهم الواقع. ومن هنا فإن اشتراوس يرفض كلاً من الفنومنولوجيا والوجودية نظراً لأن كلاً منهما تسلم بوجود استمرار أو اتصال بين

قائمة على نظام بنيوي، تتطور بنيتها من المادة الخام إلى الحياة ومن الحياة النباتية إلى الحياة الحيوانية وصولاً إلى تعقيد الدماغ الإنساني. كما أدى تطور الدماغ الإنساني إلى نشوء المجتمع وإلى تطوره بصورة تلقائية.

هذا المسار التطوري يقصي فعالية ووجود ذات مفكرة، ذلك أن الأساطير يحبك نسيجها في أذهان الناس دون وعيهم، وبالرغم من أن اشتراوس يرفض اعتبار النزعة البنيوية فلسفة فقد أقر في نهاية الأمر أن الفكر البنيوي هو الذي يمثل الفلسفة المادية ويدافع عنها.(مانتوي،1998، 185).

**ميشيل فوكو (1926– 1984):**

كان أستاذاً في كلية الآداب في كليرمون فيران، حائز على شهادة التبريز في الفلسفة له عدد من المؤلفات منها الكلمات والأشياء، تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، ولادة العيادة، أركيلوجيا المعرفة.

**فلسفته:**

أخذ فوكو عن هوس وديكارت وكانط، فجمع بينهم وكانت له نظرية تكنوقراطية تطبق عدة مناهج. أما الإنسان الذي يصفه فوكو فهو الإنسان العاجز عن مواجهة السلطة الاجتماعية بهدف استرجاع حريته. إنه إنسان بعناصره الذاتية واللا عقلانية غير القابلة للاختزال، وبقدرته على أن يعي عقلياً الضغوط التي تمارس عليه، بما فيها قدرته على أن يغير هذه الضغوط، حتى على مستوى المؤسسات الاجتماعية – الثقافية.

وقف فوكو بين الابستمولوجيا وتاريخ العلوم،(مانتوي،1998، 168). فقد حاول فوكو تطبيق المنهج البنيوي على تاريخ العلوم وذلك في كتابه الكلمات والأشياء.

في كل زمن تشكل لغة العلم، صيغة معرفية، أي مذهباً متساوقاً، بنية، بحيث تلعب هذه الصيغة دور المقولات القبلية للعقل عند كانط. أي تقدم إطار التفسير وتنظيم جميع المعارف. لكن هذا لا يتم فقط بمقتضى «معطى تاريخي قبلي» لأن هذه الصيغة المعرفية، دائبة التغير.

يرى فوكو أن الإنسان لم يكن موجوداً قبل القرن الثالث عشر، بمعنى أن الإنسان لم يكن حاضراً كموضوع للعلم. ويحدد ظهور علوم الإنسان وعلم الاجتماع وعلم النفس في القرن التاسع عشر، ومن ثم فهو لا يصف هذه العلوم أي العلوم الإنسانية بصفة العلم إذ يراها تنتمي إلى الصيغة المعرفية الحديثة، وعلى حد قوله فإن هذا لا يعني أنها تكتسب صفة العلم، ذلك أن العلوم الإنسانية علوم كاذبة على حد تعبير فوكو. فالإنسان لا يمكنه أن يكون ذاتاً عارفة، وموضوعاً للمعرفة في آن واحد.(مانتوي،1998، 178).

علينا أن نعرف الإنسان، في غايته، كنتيجة للوراثة.

لقد جعلت شبكة من الضرورات حالات فردية مثل: هوس، باركليه، هيوم أوكونديال ممكنة، لكنه لا يمكننا قول أي شيء عن الإنسان ككائن عارف يفكر ويجرد التجربة، بهذا المعنى، تميل إلى الفن بأن فوكو يقول بموت الإنسان.(مانتوي،1998، 188).

**مدرسة فرانكفورت:**

تعد مدرسة فرانكفورت ظاهرة فكرية معقدة، نظراً إلى ضخامة إنتاجها الفكري، وكثرة مفكريها، وتعدد زوايا رؤاهم، إضافة إلى المواقف المتعددة والمتباينة منها، لدرجة أن جورج لوكاتش أطلق عليها «فندق الهاوية الكبير» (بوتومور، 1998، 14) دلالة على كثرة مناهجها ومنظوماتها ومفكريها. فقد أخذت من هيغل، ماركس، فرويد، ماكس فيبر، فلسفة الوجود، فلسفة الحياة والفلسفة الظاهراتية، إضافة إلى فلاسفة ثلاثة كان لهم تأثير مباشر على هذه المدرسة، وهم جورج لوكاتش، كارل كورش وآرنست بلوخ.

ظهرت مدرسة فرانكفورت نتيجة للأوضاع الاقتصادية والسياسية في أوربا عامة، وألمانيا خاصة، ولا سيما صعود الحركة النازية والفاشية، وتراجع الحركات الاشتراكية الراديكالية، إضافة إلى ظهور الستالينية في الاتحاد السوفياتي. بذلك كانت المدرسة بمثابة ردة فعل على الأوضاع السابقة من جهة، وإعادة النظر في الماركسية التقليدية في الظروف الجديدة؛ أي العلاقة بين النظرية والتطبيق من جهة ثانية. نتجَ عن ذلك أن اعتنقت مدرسة فرانكفورت ماركسية خاصة بها سُمّيتْ بـ(الماركسية الغربية) والتي اتسمت بسمتين، الأولى: تفسير ماركس من خلال علاقته بهيغل. والثانية: النظرة النقدية لتطور الدولة والمجتمع في النظامين الاشتراكي والرأسمالي. ويعود الفضل في تأسيس معهد البحث الاجتماعي إلى فيلكس فايل، فريدريك بولوك وماكس هوركهايمر حيث «تم إنشاؤه في مدينة فرانكفورت على نهر الماين في عام 1923. غير أنه لم يتم إرساء أساس ما سوف يصبح معروفاً باسم مدرسة فرانكفورت إلا مع تعيين ماكس هوركهايمر مديراً للمعهد في عام 1930». (سليتر، 2000، 13).

ضمت المدرسة مجموعة من المفكرين ذوي الاختصاصات المتنوعة مثل: الفلسفة، السياسة، علم النفس، الأدب، علم الاقتصاد وعلم الاجتماع، ولكنهم تميزوا جميعاً بالنزعة الراديكالية والمرجعية الماركسية رغم اختلافهم في التفاصيل. فقد

كان فيلكس فايل وغرونبيرغ أكثر تأثراً بالماركسية، بينما أدورنو، هوركهايمر وهابرماس أقل تأثراً، وهناك من وقف موقفاً وسطاً حيث ربط إيريك فروم بين الماركسية والفرويدية، وحاول ماركيوز التوفيق بين ماركس وهيغل من جهة، وماركس وفرويد من جهة ثانية.

## موضوعات المدرسة وأفكارها:

اتسمت موضوعات المدرسة بالتعدد والتنوع والثراء، وكان ذلك نتيجة منطقية لتعدد اهتمامات واختصاصات فلاسفة المدرسة الذين استطاعوا استيعاب التراث الفكري السابق وتوظيفه في تفكيك بنية المجتمع المعاصر وتحليلها، وما يكتنفها من ملابسات وتعقيدات. فقد تصدت المدرسة لموضوعات كثيرة أهمُّها: نقدُ المجتمعِ التكنولوجي المعاصر، نقدُ الفلسفةِ الوضعيةِ والنزعةِ العلمية، نقدُ النظمِ الفاشية والنازية، نقدُ الماركسيةِ التقليدية، نقدُ الإيديولوجيا ومسألةِ الثقافةِ، وتفكيكُ مشكلةِ الاغترابِ وتحليلُها.

يشكل نقد العقلانية التكنولوجية وما يتمخض عنها من اغترابٍ محورَ معظم كتابات فلاسفة المدرسة وأفكارهم، فالمجتمعات المسيَّرة وفق الفلسفة الوضعية ليست سوى مجتمعات فاقدةٍ لإنسانية الإنسان، حيث تسودها أنظمة شمولية تطبق قوانين العلوم الطبيعية على العلوم والظاهرات الإنسانية؛ أي تنظر إلى البشر بوصفهم آلات مسيَّرة تحت الطلب يمكن التحكم بسلوكهم، مما يؤدي إلى اغتراب الإنسان وتشيُّئِه. ورغم أن القهر والقمع قديمان قِدَمَ الوجود البشري، فإن قهرَ المجتمع التكنولوجي المعاصر وهيمنتَه هما أكثر تسلطاً وأثقل وطأة على كاهل الإنسان، لأنهما يتخذان طابَعاً جديداً وهو الطابع العقلاني للسيطرة، والذي يضمن السيطرة الكلية على الأفراد؛ أي أن السيطرة المعاصرة هي سيطرة تكنولوجية شاملة، هذه التكنولوجيا التي كان ينبغي أن تكون أداة تحرر وتنمية لمواهب الإنسان وإمكاناته، صارت أداة قهر وسلب لحريته وتثبيط لإمكاناته. فالمجتمع المعاصر عقلاني إلا أن «عقلانية المجتمع المعاصر وتقدمه وتطوره هي في مبدئها

لاعقلانية» (ماركيوز، 1988، 30) لأنها تدمر الحاجات والإمكانات الإنسانية بدلاً من تلبية الحاجات وتنمية الملكات وتطورها.

والقهر المعاصر يختلف عن أشكال القهر السابقة لأنه قد انتقل من الظاهر إلى الباطن عن طريق إيجاد ميكانزمات جديدة في اغتراب الوعي الإنساني حتى أصبح الإنسان مدجَّناً ومندمجاً بشكل كامل، وبتعبير آخر صار إنساناً ذا بُعْدٍ واحدٍ، إنساناً متشيِّئاً فاقداً بُعْدَه النقديَّ الثوريّ، بل فاقداً الإحساسَ بالاغتراب.

## ثبت بالمراجع

1. إبراهيم، زكريا: مشكلة البنية، تاريخ الفلسفة المعاصرة، مطبعة الدودي، دشمق، 1983.
2. ابن خلدون: المقدمة، تحقيق درويش الجويري، المكتبة العصرية، بيروت، 1997.
3. ابن خلكان: وفيات الأعيان وأنباء أبناء زمان، ج4، دار صادر، بيروت، د.ت.
4. أبو نصر، عبد الوهاب علي السبكي: طبقات الشافعية الكبرى، مكتبة عيسى الحلبي، القاهرة، 1966.
5. أبيض، ملكة، سنقر، صالحة: طرائق تدريس الفلسفة، مطبعة خالد بن الوليد، دمشق، 1986-2 .
6. أرسطوطاليس: الطبيعة، ترجمة إسحق بن حنين، تحقيق عبد الرحمن بدوي، الدار القومية للطباعة، القاهرة، 1964.
7. الأعسم، عبد الأمير: الفيلسوف الغزالي، دار الأندلس، بيروت، 1981.
8. افلاطون: الجمهورية، ترجمة حنا خباز، دار الكتاب العربي، بيروت، 1969.
9. افلاطون: محاورة فيدون، ترجمة النشار وعباس الشربيني، القاهرة، بدون تاريخ.
10. الفا، روني إيلي: موسوعة أعلام الفلسفة، دار الكتب العالمية، ط1، بيروت، 1992.
11. إمام، عبد الفتاح: مدخل إلى الفلسفة، دار الثقافة، القاهرة، د.ت.
12. الأهواني، أحمد فؤاد: تلخيص كتاب النفس، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1950.
13. بدوي، عبد الرحمن: مدخل إلى الفلسفة، وكالة المطبوعات، الكويت، 1997.
14. برقاوي، احمد: ابن رشد معاصراً، ط1، الأهالي، دمشق 2002.
15. بوتومور، توم: مدرسة فرانكفورت، ترجمة: سعد هجرس، ط1، دار أويا، طرابلس، 1998.

16. بوشنسكي: الفلسفة المعاصرة في أوربا، ترجمة عزت قرني، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1992.
17. تيزيني، طيب: علم الكلام والفلسفة العربية، ط5، منشورات جامعة دمشق، دمشق 1993.
18. جامعة دمشق، قسم الدراسات الفلسفية، تاريخ الفلسفة الحديثة، ط5، دمشق 1999.
19. جيمس، وليم: البراغماتية، ترجمة محمد علي العريان، دار النهضة المصرية، القاهرة 1965.
20. الجيوشي، فاطمة: فلسفة التربية، ط3، منشورات جامعة دمشق، دمشق 1994.
21. حسن، محمد سليمان: دراسات في الفلسفة الأوربية، دار علاء الدين، دمشق، 1998.
22. حلمي، أميرة مطر: الفلسفة عند اليونان، دار النهضة العربية، القاهرة، 1974.
23. الحموي، ياقوت: معجم البلدان، ج4، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د. ت.
24. حميده، عبد الرحمن:أعلام الجغرافيين العرب ومقتطفات من آثارهم، دار النشر غير محددة وكذلك الطبعة، دمشق، 1969.
25. خليل، حامد: مشكلات فلسفية، المطبعة الجديدة، دمشق، 1984.
26. رسل، برتراند: تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة محمد فتحي الشطي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1977.
27. رسل، برتراند: حكمة الغرب، ج2، ترجمة فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1983.
28. رينو، البير: الفلسفة اليونانية، ت عبد الحليم محمود، القاهرة، مطبعة المعرفة، د.ت.
29. زقزوق، محمد حمدي: تمهيد للفلسفة، ط5، دار المعارف، القاهرة، 1994.
30. سبينوزا: رسالة في اللاهوت، ط2، ترجمة حسن حنفي، دار الطليعة، بيروت، 1981.

31. سليتر، فيل: مدرسة فرانكفورت، ترجمة: خليل كلفت، المجلس الأعلى للثقافة، 2000.

32. سليمان، دنيا: الحقيقة في نظر الغزالي، دار المعارف، القاهرة، 1971.

33. شاخت، جوزيف: تراث الإسلام، سلسلة عالم المعرفة، (233)، ج1، ط3، ترجمة: محمد زهير السمهوري، وآخرون. المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1998.

34. شاخت، جوزيف. كلينورد بوزروت: تراث الإسلام، سلسلة عالم المعرفة، (234)، ج2، ط3، ترجمة حسين مؤنس، وآخرون، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، يونيو 1998.

35. الشكعة، مصطفى: الأسس الإسلامية في فكر ابن خلدون، ونظرياته، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة 1986.

36. الشمالي، عبده: دراسات في تاريخ الفلسفة الإسلامية، ط5، دار صادر. بيروت، 1979.

37. الصالح، عبد الحميد: مبادئ الفلسفة، ط7، منشورات جامعة دمشق، 2001.

38. عبد الرزاق، مصطفى: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ط3، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1944.

39. عدنان بن ذريل: الفكر الوجودي عبر مصطلحه، دمشق، اتحاد الكتاب العرب، 1985.

40. العراقي، محمد عاطف: الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، دار المعارف بمصر، القاهرة، بدون تاريخ.

41. العوا، عادل، فينيانس، غسان: المدخل إلى الفلسفة، منشورات جامعة دمشق، 1982.

42. العوا، عادل: مقدمات الفلسفة، منشورات جامعة دمشق، 1988.

43. العوا، عادل: المذاهب الفلسفية، منشورات جامعة دمشق، 1992.

44. الفاخوري، حنا، الجر، خليل: تاريخ الفلسفة العربية، ج2، دار المعارف، بيروت، د.ت.

45. فخري، ماجد: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة كمال اليازجي، الجامعة الأمريكية، بيروت، 1974.
46. الفندي، محمد ثابت: مع الفيلسوف، دار النهضة العربية، بيروت، 1980.
47. فيليب، هـ فينكس: فلسفة التربية، ت محمد لبيب النجيحي، درا النهضة العربية، القاهرة، 1982.
48. كراتشكوفسكي، اغناطيوس يوليانوفتش: تاريخ الأدب الجغرافي العربي، ترجمة صلاح الدين عثمان هاشم، مراجعة إيغور بليايف، القسم الأول، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1963.
49. كرم، يوسف: الفلسفة اليونانية، السلسلة الفلسفية، القاهرة.
50. كريسون، أندريه: تيارات الفكر الفلسفي، ط1، ترجمة نهاد رضا، دار عويدات، بيروت، 1962.
51. الكندي: كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1948.
52. الكندي: رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق، محمد عبد الهادي أبو ريده، دار الفكر العربي، القاهرة، 1950.
53. كنعان، فوزي: الاتجاهات الفلسفية المعاصرة، مطبعة جامعة دمشق، دمشق، 1989.
54. كيريلنكو وكوروشوفا: ما هي الفلسفة، ترجمة دار التقدم، موسكو، 1978.
55. ماركس، أنجلز: الايديولوجيا الألمانية، ترجمة جورج طرابيشي، القسم الأول، دار دمشق، ط2، دمشق 1966.
56. ماركيوز، هربرت: الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة: جورج طرابيشي، ط3دار الآداب، بيروت، 1988.
57. مانتوي، جاك: مختصر تاريخ الفلسفة، ت المختار بنعبدلاوي، دار معد، دمشق 1998.
58. مبارك، زكي: الأخلاق عند الغزالي، ط1 دار الجيل، بيروت، 1988.

59. محمد علي، ماهر: الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون، مكتبة كريدية إخوان، بيروت، 1984.

60. محمد علي، ماهر: تاريخ الفلسفة الحديثة، مكتبة كريدية اخوان، بيروت، 1985.

61. محمد عبد الستار نصار: في الفلسفة الإسلامية، قضايا ومناقشات، ج2، مكتبة الأنجو المصرية، القاهرة، 1982.

62. محمد قاسم، محمد: مدخل إلى الفلسفة، دار النهضة العربية، بيروت 2001.

63. محمد محمد الغزالي: المنقذ من الضلال، مكتبة الجندي، القاهرة، 1973.

64. محمد محمد الغزالي: إحياء علوم الدين، ج1، تقديم بدوي طبانة، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، د. ت.

65. محمد مبحمد الغزالي: كيمياء السعادة، مكتبة الجندي، القاهرة، د. ت.

66. محمد محمد الغزالي: محك النظر، دار النهضة العربية، القاهرة، د. ت.

67. محمد محمد الغزالي: معراج السالكين، ج2، مكتبة الجندي، القاهرة، د. ت.

68. محمد محمد الغزالي: معيار العلم، دار النهضة الحديثة، القاهرة، د. ت.

69. محمد محمد الغزالي: ميزان العمل، مكتبة الجندي، القاهرة، د. ت.

70. مدكور، إبراهيم: دروس في تاريخ الفلسفة، القاهرة، لجنة التأليف، 1953.

71. مدكور، إبراهيم: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق، ج2، المكتب المصري للطباعة والنشر، القاهرة، 1983.

72. المهدلي، السيد: دراسات في الفلسفة الإسلامية، ط2، دار الحديث، القاهرة، 1993.

73. النجار، رمزي: الفلسفة العربية، دار الآفاق، بيروت، 1979.

74. نخلة، موفق: الكندي فيلسوف العرب، مجلة المعلم العربي، العدد /4/ نيسان، سنة 47، وزارة التربية، دمشق، 1994.

75. نواراي، أندريه: مداخل الفلسفة المعاصرة، ترجمة خليل أحمد خليل، دار الطليعة، بيروت، 1988.

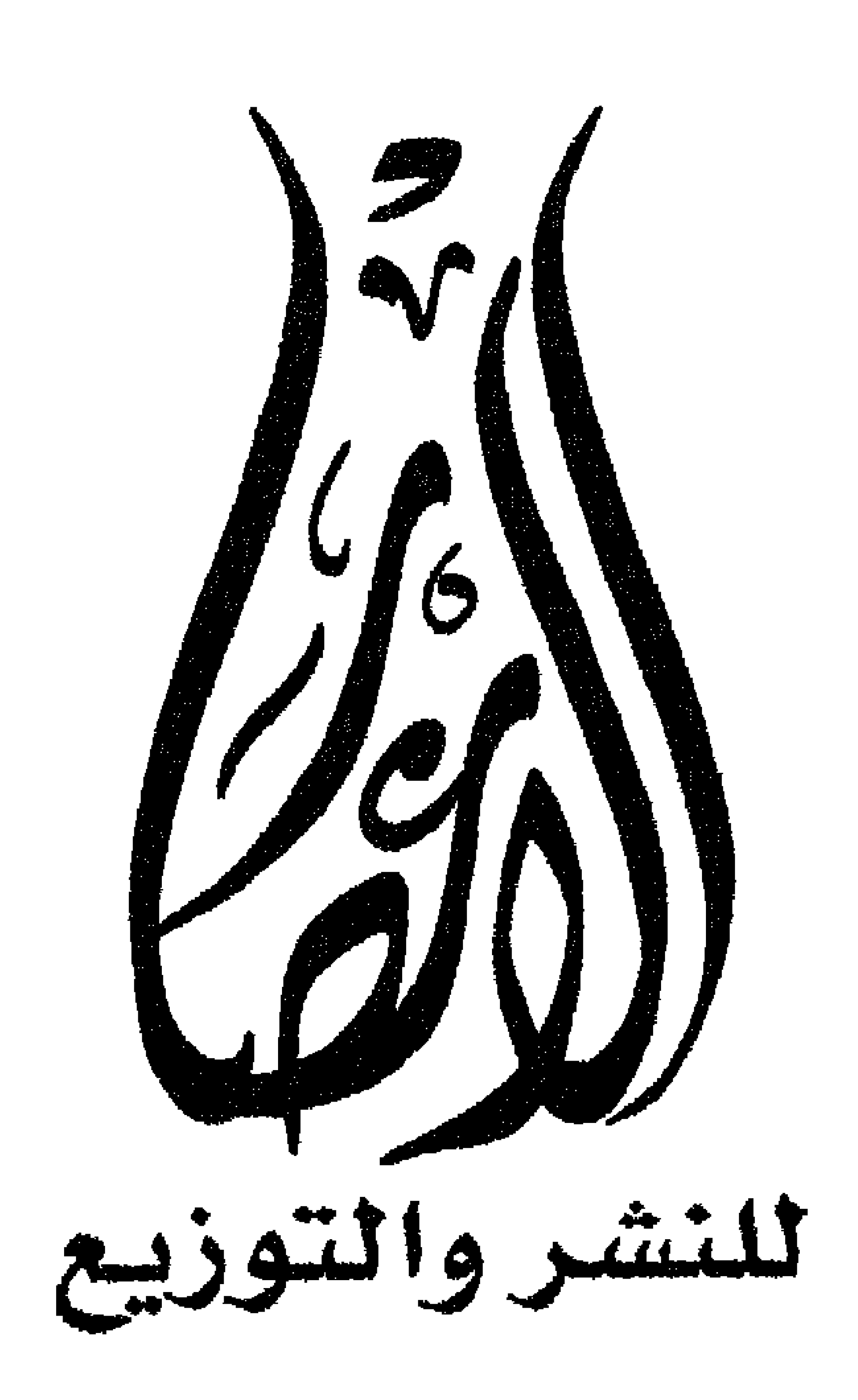
76. هريان، نقولا وآخرون: مداخل الفلسفة المعاصرة، ترجمة خليل أحمد خليل، ط1، دار الطليعة، بيروت، 1988.

77. هويدي، يحيى: مقدمة في الفلسفة العامة، القاهرة، 1956.

78. يوسف الحاج، كمال: مدخل إلى فلسفة ديكارت، دار عويدات، بيروت، 1961.

**المراجع الأجنبية:**


1. Descartes Rene, Meditations, translated by John veitchs, xpinoza Benedict, The Ethis, translated by R.H.M. Elues, and Leibniz Freiherr von. the Methodolgy translated by George Montogomery in the Rationalist, Dolphin Book, New York, 1960.
2. Durant Will. The story of pholosophy pocket Bools, New York, 1973.
3. Hegel, G.W.F. The Phenomenology of Mind, Translated by Bailie, J.B. Harper Torchbools, Mew York, 1967.
4. Husserl Edmund, Cartosian Meditations, translated by Dorion Cairns, The Netherlands, 1973.
5. Kant, Immanuel, Prologomena to Any future Metaphysics the Liberal Arts pres, New York, 1950.


للنشر والتوزيع


للنشر والتوزيع

# تطور الفكر الفلسفي من الفلسفة اليونانية إلى المعاصرة







الأردن - عمان - وسط البلد - ش. الملك حسين - مجمع الفحيص التجاري
هاتف : 96264646208+ فاكس : 96264646470+
الأردن - عمان - مرج الحمام - شارع الكنيسة - مقابل كلية القدس
هاتف : 96265713906+ فاكس : 96265713907+
جوال : 797896091-962+
سوريا - دمشق - ش. الثورة - بناء الموصلي جانب حمام القيشاني الأثري
هاتف: 963112331966+ فاكس: 963112331826+
جوال: 950566621-963+
info@al-esar.com - www.al-esar.com


دار الاعصار العلمي


9 789957 586423